Digitized by Google

PAGANISME

ET

JUDAÏSME

OU

INTRODUCTION

A

L'HISTOIRE DU CHRISTIANISME,

Par Jean Jos. Ign. Döllinger,

AUTEUR DE L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE.

TRADUIT DE L'ALLEMAND PAR J. DE P.

TOME DEUXIÈME.

BRUXELLES

H. GOEMAERE, IMPRIMEUR-ÉDITEUR.

LYON
J. B. PÉLAGAUD ET Cie, IMP.-LIB.
Grande rue Mercière, 50.

PARIS
J. B. PÉLAGAUD ET Cie, IMP.-LIB.
Rue des Saints-Pères, 57.

D. 2. 92

Digitized by Google

7

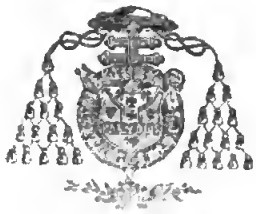
PAGANISME

ET

JUDAÏSME.

—

TOME II.



APPROBATION

DE L'ARCHEVÊCHÉ DE MALINES.

Ayant fait examiner la traduction de l'ouvrage : *Paganisme et Judaïsme, par J. J. Döllinger*, faite à Bruxelles et publiée par H. Goemaere, Nous en permettons l'impression.

Malines, le 17 mai 1858.

J. B. VAN HEMEL, Vic. Gén.

Déposé aux termes de la loi pour la France et la Belgique.

PAGANISME

ET

JUDAÏSME

OU

INTRODUCTION

A

L'HISTOIRE DU CHRISTIANISME,

Par Jean Jos. Ign. Döllinger,

AUTEUR DE L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE.

TRADUIT DE L'ALLEMAND PAR J. DE P.

TOME DEUXIÈME.

BRUXELLES

H. GOEMAERE, IMPRIMEUR-ÉDITEUR,

RUE DE LA MONTAGNE, 52.

1858

9. 2. 92.

Digitized by Google

PAGANISME ET JUDAISME.

INTRODUCTION

A L'HISTOIRE DU CHRISTIANISME.

LIVRE CINQUIÈME.

PHILOSOPHIE GRECQUE. — SON INFLUENCE SUR LE CULTE ET LA MORALE POPULAIRES. — DÉVELOPPEMENT DES IDÉES RELIGIEUSES DES GRECS, A PARTIR DU 6e SIÈCLE AV. J.-C.

I. — JUSQU'A ALEXANDRE-LE-GRAND.

1. — Les traditions des ancêtres qu'on croyait avoir joui de la familiarité des dieux — les pompes du culte et les institutions politiques qui les réglaient — les décisions de l'oracle de Delphes; les récits que faisaient les Exégètes à la porte des temples, enfin les chants inspirés, où Homère et Hésiode faisaient connaître la nature des dieux — telles furent les sources où les Grecs puisèrent leurs connaissances religieuses. N'ayant ni système ni livre doctrinal, il leur fallait recourir à l'une de ces autorités, pour éclaircir les doutes et terminer les discussions qui s'élevaient sur l'ensemble des croyances. Quand finit l'âge qui créa les mythes, les récits merveilleux des temps héroïques s'immobilisèrent dans la tradition et l'intelligence des mythes se perdit. Durant plusieurs siècles,

ils restèrent cependant l'objet d'une adhésion respectueuse ; les masses, invariablement attachées aux vieilles croyances, n'eurent jamais l'idée d'en soumettre l'origine et la valeur à une analyse critique ; au 2e siècle de l'ère chrétienne, Pausanias trouva chez les populations rurales de la Grèce une foi simple que n'avaient troublée ni le doute ni la réflexion ; les traditions d'un âge où « les dieux venaient s'asseoir à la table des mortels (1), » étaient dans tous les souvenirs.

2. — La nature entière était peuplée de dieux, nés des éléments, ayant tous une origine commune quoique supérieurs les uns aux autres par l'âge, le sexe et la puissance — l'homme se croyait dans le domaine de la création entouré d'êtres supérieurs — il voyait dans le cours de la nature et dans la vicissitude des phénomènes l'histoire de ces dieux et les manifestations de leurs volontés — il se les représentait avec les faiblesses et les passions de l'humanité, mais élevés au-dessus des autres hommes par certaines perfections et une plus grande puissance. — Voilà l'état de la conscience religieuse des Hellènes jusqu'aux temps des guerres Persiques. Mais conserver toujours cette position n'était pas également facile à toutes les classes de la société ; les habitants des villes se trouvaient au milieu des courants de l'opinion, et la mobilité, l'élasticité du génie grec les poussaient irrésistiblement à rechercher la clef des contradictions signalées dans les croyances populaires.

3. — La théogonie cosmogonique, exposée par les poètes et surtout par Hésiode, différait déjà de celle d'Homère, et offrait un aliment à l'activité critique et créatrice de l'esprit grec à son réveil. Le problème cosmogonique demandait une solution ; il fallait re-

(1) Arat. Phœn. 91.

chercher comment, du sein d'un être unique primordial, étaient sortis le monde et l'immense variété des êtres finis qu'il renferme. Et la philosophie grecque, cette noble efflorescence de l'esprit hellénique naquit. Mais cette philosophie qu'un docteur de l'Eglise (1) exalta plus tard comme un don excellent accordé par la Providence aux meilleurs des Hellènes, et comme le type du christianisme, — se trouva, dès le principe dans une opposition plus ou moins directe, dans une lutte plus ou moins ouverte avec le culte officiel et les idées religieuses du peuple.

4. — Phérécide de Scyros, auteur du plus ancien monument de la prose grecque, présenta sous un voile mythologique une véritable cosmogonie. Contemporain de Thalès et, selon quelques-uns, maître de Pythagore, il semble s'être formé par l'étude des écrits phéniciens et les leçons des savants de l'Egypte et de la Chaldée. Avant tout, il y a un principe bon, parfait, producteur. A côté de ce principe qui est Zeus ou l'Ether, il plaçait le temps ou Chronos, (le Baal des Phéniciens) comme co-éternel et co-agissant, et la matière passive, informe qu'il nommait Chthon. Sous l'influence créatrice de Zeus, le solide, le liquide, la terre et l'océan se dégagèrent du sein de Chthon ou du Chaos. Chronos produisit les trois éléments : feu, air et eau ; de sorte qu'avec la terre et « l'Ogenos » il y avait cinq substances distinctes, isolées les unes des autres et dont chacune est cachée dans un antre profond (2).

(1) Clem. Alex. Strom. 6, 394-395.

(2) Preller (Encyclop. hellén. part. 3 Tom. 22. p. 242) compte l'Ether ou Zeus pour la cinquième substance ; mais ce qui, comme Zeus, forme et organise tout le reste, ne saurait être une des substances dont la réunion constitue le Cosmos : c'est donc plutôt « l'Ogenos » qu'on ne peut cependant, comme on le fait, confondre avec l'Océan. Jacobi, s'appuyant sur des passages importants de Clément d'Alex. (Strom. 6, 2.) et d'Origène

Mêler, unir ces substances élémentaires et en former un tout organique ou le Grand Cosmos, devait être l'œuvre de l'amour unitif: Zeus se changeant donc en Eros, féconda les cinq substances et engendra d'elles cinq générations de dieux, dieux des astres, de l'air, de la terre, de la mer, et Ophionée ou dieu des serpents qui produisit les Ophionides, (nés probablement de la substance de l'Ogenos ou Tartare.) Ces dieux en vinrent à une guerre ouverte ; Chronos et Ophionée étaient à la tête des deux armées rivales, qui se disputaient la possession du ciel, convoité par les Ophionides: de part et d'autre, on résolut de regarder comme vaincus ceux qui seraient précipités dans l'Ogenos (1). Dès lors celui-ci est devenu le royaume du désordre, de l'agitation ; les Ouragans, les Harpies, les Tourbillons en font éternellement la garde, et Zeus y jette les dieux qui veulent troubler l'ordonnance des mondes. Evidemment, Ophionée et les Ophionides ne sont ici que l'Ahriman des Perses, qui après avoir envahi le ciel avec ses Dews et ses Darudis tomba sous les coups d'Ormuz et de ses Amschaspands et roula dans les sombres profondeurs du Duzaks. Il y a cependant une différence; car Ahriman personnifie le mal physique et le mal moral, tandis que l'Ophionée de Phérécide ne représente qu'une force brute, sauvage, semblable à celle des Titans et des Géants. Ce qui nous fait croire encore à l'origine orientale de la Cosmogonie de Phérécide, c'est qu'elle eut pour symbole le chêne ailé (ou plutôt ombragé d'ailes); cet arbre qui étend ses immenses rameaux sur la terre entière, rappelle l'Ydrasill

(adv. Cels. 6, 42.) me semble l'avoir prouvé jusqu'à l'évidence dans *ses fragments* de Phérécide chez les Pères de l'Eglise 1850. Le mot Ogenos a selon lui une origine sémitique et signifie *celui qui retient, qui resserre,* Hades.

(1) Orig. adv. Cels. 6, 42.

Digitized by Google

des Scandinaves, et on le rencontre fréquemment dans les Indes, dans la Perse et sur les monuments de Ninive (1).

5. — Thalès de Milet (600 av. J.-C.) fit le premier un pas pour sortir des bornes étroites des spéculations mythologiques et entrer dans le vaste champ de la philosophie et de la pensée libre. Il dépouilla de leur personnalité Océan et Téthis, qu'Homère avait placés au sommet de l'arbre généalogique des dieux. L'eau ou la substance liquide est le principe d'où tout sort et où tout retourne; elle remplace le chaos d'où Hésiode avait fait naître le monde, les dieux et les hommes. Il affirma que tout était plein de dieux (2), et cette assertion se comprend, quand on considère les dieux comme des personnifications, des forces actives de la nature. En général la philosophie ionienne prétend expliquer l'origine des choses par une cause unique, simple, par une substance cosmique qui, immuable en elle-même, se diversifie dans les vicissitudes des phénomènes. Cette tendance ne permettait pas à ces philosophes d'admettre des dieux distincts du monde, dominant et dirigeant la marche des choses par la puissance de leur volonté. Aussi, comme le remarque Aristote (3), les anciens naturalistes ne distinguaient pas la force motrice de la matière et, s'ils parlaient comme le peuple, ils étaient déjà en opposition avec les idées religieuses du grand nombre.

6. — Ce qu'Anaximandre, compatriote et presque contemporain de Thalès, posait comme principe universel des êtres, ressemblait assez au chaos d'Hésiode. C'était une substance d'étendue et de forme indéfinies, une ma-

(1) Clem. Alex. Strom. 6, 6; p. 767. Pott. ἡ ὑποπτερος δρῦς.
(2) Arist. de anim. 1. 5, 411. Diog. Laert. 1, 27.
(3) Metaph. 1, 3. 984.

tière douée de la force motrice et embrassant dans son immensité tout ce qui est. Au commencement de la formation du monde, les éléments contraires, renfermés dans son sein se séparèrent, et la chaleur et le froid, l'humidité et la sécheresse ainsi démêlées, constituèrent les individualités qui, d'après les mêmes lois, rentreront un jour dans le chaos pour se développer de nouveau et former un autre univers (1). Cette substance indéfinie, « immortelle et impérissable, » n'est autre que la divinité.

7. — Anaximène de Milet suit dans la série des naturalistes Ioniens et mourut vers 502 av. J.-C. En admettant un élément primordial il se replaça au point de vue de Thalès. Ce principe infini, divin, insaisissable en lui-même, perceptible seulement dans ses modifications, n'est autre que l'air; toujours en mouvement, se condensant et se raréfiant tour à tour, il produit les formes infinies que la nature nous offre; les dieux mêmes n'eurent pas d'autre origine et sont par conséquent des êtres matériels, finis, contingents et condamnés à périr (2). Comme Anaximandre, il admettait un monde, s'édifiant pour crouler et croulant pour renaître sans cesse.

8. — A Anaximène succède Diogène d'Apollonie, contemporain d'Anaxagore et le dernier représentant de l'école Ionienne. Pour lui, l'élément aérien, principe des êtres est intelligent; comme vie, âme et intelligence, il pénètre (3) le grand tout et produit l'harmonie qu'on y admire; la vie et la pensée sont, par conséquent, le produit de l'air que les êtres ont aspiré. On

(1) Arist. Phys. 1, 4 — Simpl. in Phys. f. 6. — Plut. de prim. frig. IX, 733; de plac. Phil. IX, 472. Rsk.

(2) Hippolyt. Phil. c. 7. p. 12. 13. — Simpl. in Phys. f. 32. de plac. Phil. IX, 473. Reisk. de prim. frig. 734.

(3) Simpl. in. Phys. — Arist. de anim. 1, 2.

se demande si, comme on l'a prétendu depuis (1), ce n'est pas là l'idée d'Anaximène; quoi qu'il en soit, il est incontestable qu'en essayant d'allier une intelligence organisatrice au matérialisme et à l'hylozoïsme des Ioniens, Diogène s'est jeté dans des contradictions inextricables.

9. — Héraclite d'Ephèse, (vers l'an 500 av. J.-C.), surnommé l'obscur, jeta un regard profond et hardi dans la vie de la nature. Le feu était pour lui ce que l'air avait été pour Anaximène. Cette substance éthérée, élémentaire, est l'âme du monde, pénétrant et vivifiant tout; cette matière non-seulement ignée mais calorique, est la force unique, créatrice; elle produit et détruit tout et est, par conséquent, le seul être véritable. Rien n'existe que par l'éternelle modification de ce feu primordial; le monde est un feu qui s'éteint et se rallume successivement; les autres éléments ne sont que des formes plus ou moins condensées ou rarefiées de cette substance ignée. L'idée d'une existence permanente n'est qu'illusion; tout est dans un mouvement incessant, dans une naissance éternelle; les corps et les esprits sont emportés, absorbés et reproduits dans ce courant rapide; Héraclite, disait l'antiquité, a ôté au monde jusqu'à l'ombre du repos. Les mondes, d'après cette doctrine, se développent sans cesse; mais le commencement de tout est la lutte, ou, comme disait le philosophe d'Ephèse, la transformation du premier être s'opère par une éternelle désunion, par une lutte contre lui-même, et cette lutte exclut tout accord, toute union entre les éléments contraires. La loi inexorable d'un tiraillement sans fin, d'un mouvement qui va de la paix à la guerre, de la guerre à la paix, domine toute

(1) Simpl. l. cit. — Philipon. in Arist. de anim. 1, 2.

autre loi; l'immuable nécessité ou « le fatalisme » plane au-dessus de tout (1).

10. — Panthéiste déclaré, Héraclite donnait le nom de Zeus à l'âme universelle du monde, au feu qui dans son immensité embrasse tout; les changements que subit la substance immuable n'est qu'un jeu de Zeus avec lui-même. L'âme du monde ou Zeus se diversifie dans les âmes des dieux, des hommes, des animaux; « entre les plus sages des hommes et les dieux il y a la distance qui sépare les singes des hommes. » Les dieux sont des hommes immortels; les hommes sont des dieux mortels. L'âme humaine, descendue à un degré inférieur de l'échelle des êtres, est comme emprisonnée dans le corps. Ce qu'on appelle mort brise ses liens et la rend à la liberté; si elle s'en est montrée digne, elle remonte à son premier séjour; sinon elle est précipitée dans le Tartare (2).

11. — Dans ce système, il n'y avait pas de place pour la liberté humaine; le sage se contente d'une soumission volontaire aux lois inexorables du Fatum. La religion populaire, ou au moins les pratiques essentielles étaient l'objet des sarcasmes d'Héraclite. « Ils prient devant les statues, disait-il de ses compatriotes; ils pourraient tout aussi bien s'adresser aux murailles de leurs maisons (3). » Son hostilité à l'égard des mythes que le peuple avait reçus des poètes, se manifestait partout: Homère (les rapsodes qui redisent ses chants) devaient, selon lui, être honteusement chassés des fêtes publiques, puisqu'ils ne servaient qu'à entretenir le peuple dans une ignoble superstition. — Du temps de Platon

(1) Les fragments d'Héraclite et les témoignages qui se rapportent à lui se trouvent dans Zeller, philosophie des Grecs. 1856. I, 450-490.

(2) Diog Laert. 9, 1-15. — Sext. Emp. adv. Matt. 7, 126-135. Hypotyp. 230. Hippolyt. Philos. 9, 10 Plut. fac. lun. c. 28.

(3) Clem. Alex. Cohort. p. 33. — Elias Cret. ad Greg Naz. p. 836.

les sectateurs d'Héraclite étaient fort répandus dans l'Ionie, dans l'Asie-Mineure et ailleurs; quelques-uns, et entr'autres Protagore et Cratyle, poussèrent jusqu'aux dernières conséquences la doctrine du maître. Exagérant les principes du mouvement perpétuel, ils aboutirent à un idéalisme absolu, à la négation de toute réalité, enseignaient que les sens sont l'unique source de nos connaissances comme la seule règle de nos actions — et ce sensualisme grossier leur avait, au temps de Socrate, concilié les sympathies du grand nombre. Un seul trait suffit à Platon, pour les peindre (1) : la mobilité, dit-il, qu'ils voyaient partout dans le monde s'était communiquée à leurs doctrines ; rien ne resta debout dans un système battu en brèche par ses propres défenseurs.

12.—Il ne saurait être question des doctrines personnelles de Pythagore de Samos (525 av. J.-C.); ce n'est que plus tard qu'elles furent réduites en système par Philolaus et Archytas, et il est impossible de faire la part du maître et celle des disciples. La vie de Pythagore est très-peu connue; on sait toutefois qu'invinciblement porté vers les études mathématiques et les idées religieuses, il réussit à former dans les cités grecques de l'Italie inférieure une société qui, à des doctrines philosophico-religieuses, alliait un ascétisme pratique, fondé en partie sur la métempsycose. Le fondateur assista lui-même à la ruine de cette association et la vit tomber pour ne plus se relever. Les Pythagoriciens, ne formant plus désormais qu'une secte religioso-philosophique, furent accueillis dans les villes de la Grande-Grèce, à Thèbes et dans d'autres cités de l'Hellade. Vers l'an 300 av. J.-C. leurs doctrines refoulées

(1) Plat. Theæt. 180.

par des systèmes nouvellement éclos, s'éteignirent avec leurs adhérents.

13. — Les mathématiques, dit Aristote, constituèrent la philosophie des Pythagoriciens. Leur maître semble être parti de l'idée qu'une régularité mathématique et réduisible en nombres s'offre au regard, sur quelque partie de l'univers qu'il se porte. Cette idée devint le fondement, le centre du système. On la développa, et comme tout peut se réduire en nombre, on prétendit que le nombre est l'essence, le fondement vivant des choses; l'univers apparut comme un monde de nombres harmoniques, dont la connaissance est indispensable pour connaître quelque chose. Il fallait ensuite opposer au principe igné ou liquide des Ioniens un autre élément, immatériel, simple, mais inhérent à tout. On le trouva dans un nombre formé d'unités et enfin dans l'unité seule. Ce qui constitue le fond des êtres harmoniques était nombre pour les Pythagoriciens; par conséquent, l'unité simple, indivisible fut regardée comme l'élément primordial, divin, comme le fondement de tout, et la source dont les choses et les nombres tirent leur origine. Le monde n'est que le développement de cette unité qui renfermait en elle-même l'universalité des nombres et des choses considérées comme nombres. Le monde des esprits était, comme la nature physique, réduit en formules; toutes choses étaient regardées comme les copies des nombres; elles en représentent la nature générale: les choses, considérées dans leur essence et comme quantités mathématiques sont des nombres; considérées physiquement, elles en sont des copies, des imitations. L'unité, en tant que formée d'éléments contraires (droit et oblique, fini et infini), est aussi harmonie; l'univers entier n'est qu'une vaste harmonie résultant de l'accord de nombre et de mesure. On le voit, ni efforts, ni subtilité

n'ont manqué pour faire un élément matériel de l'unité, racine des nombres, qui est un principe purement formel. Mais comme un nombre ne saurait jamais devenir une force agissante, l'unité primordiale resta toujours une idée mathématique, quoique Philolaus l'appelât Dieu et enseignât que le fini et l'infini lui devaient l'existence (1).

14. — La cosmologie pythagoricienne regarde le monde comme une sphère fermée, dont le centre est occupé par le feu, l'Hestia du grand tout ou la garde de Zeus, le lien et la mesure de la nature entière. Tout autour s'étendent trois régions avec les dix globes divins; le ciel occupe l'espace qu'il y a entre la lune et la terre qui est de forme sphérique ; le Cosmos va de la lune jusqu'au ciel des étoiles fixes, et là commence l'Olympe, séjour des dieux (2). C'était là un pas de géant: les anciennes idées d'un globe terrestre flottant sur l'océan et d'un ciel enfermant le monde comme une cloche de cristal, s'évanouirent quand on enseigna que les corps sphériques, le soleil, la lune, les planètes tournent autour du globe immobile de la terre, que le soleil est un corps vitreux, recevant sa lumière du feu central, et qu'une autre terre, (Antichthon) correspond à celle que nous habitons. Une doctrine qui se mettait ainsi en opposition avec les idées astronomiques, consacrées par les dieux, ne pouvait évidemment se produire au dehors.

15. — La divinité ou monade absolue ne se trouve pas éternellement en dehors de l'ordonnance des mondes: elle y est, mais indivisible, immuable et exempte de toute modification (3); elle est l'esprit, la force vi-

(1) Syrian. in Arist. Metaph. 13. p. 102.
(2) Stob. Ecl. phys. p. 21, 8 -39. 360. 488 Arist. de Cœlo 2, 13
(3) Nicom. Arithm. p. 109.

tale et le principe moteur de tout (1). Sa puissance est bornée, en ce sens que l'imperfection de la matière (Dyas) l'empêche de produire le meilleur des mondes possibles (2). Cependant cette divinité n'est autre chose que l'âme universelle, sortie de l'Hestia et pénétrant, embrassant, comme force vitale, toutes les parties du monde (3); de sorte que, d'après l'expression de Philolaus, Dieu tient, pour ainsi dire, l'univers en captivité. Cicéron entendait les doctrines pythagoriciennes de la même manière (4). Il y avait donc dualisme, puisqu'à côté de l'âme universelle, se trouvait un monde sans commencement et sans fin; mais ce dualisme aboutissait à un principe unique: la Dyade (la matière et le monde qui en est formé) loin de s'allier à la monade, naissait d'elle; et c'est en se distinguant d'elle-même que celle-ci devient Dyade.

16. — Les âmes étaient d'une nature lumineuse et comme des parcelles de l'âme universelle; les âmes des dieux sortaient immédiatement du foyer central; les âmes humaines de la lumière solaire, qui n'est que le reflet du feu primordial. Le *fini*, ce qui limite, est le principe qui donne la forme; l'*indéfini* est quelque chose de chaotique: il manque de forme et de mesure. D'après cette idée, appliquée à la morale, le bien est la mesure qui limite, qui définit; le mal est ce qui n'a ni bornes, ni proportions. L'âme humaine était donc l'image de l'univers: l'un et l'autre étaient soumis à une loi identique. Si déjà Pythagore avait, d'après Aristote, ramené la vertu au nombre, Philolaus le fit

(1) Clem. Alex. Cohort. p. 47. — Cyrill. contr. Jul. p. 30

(2) Theophr. Metaph. 9. p. 322. 14.

(3) Philol. ap. Philon. de mundi op. p. 24. 10. Mangey, apud Athenag. Leg. pro Chr. — Böckh's Philolaos. p. 151.

(4) Cic. N. D. 1, 11.

encore d'une manière plus claire : il traitait le mensonge d'inharmonique et d'indéfini (1).

17. — Après comme avant sa dispersion, l'association, formée par les Pythagoriciens dans l'Italie inférieure, conserva toujours une tendance essentiellement religieuse ; le rôle politique qu'elle joua à Crotone et dans quelques autres villes, fut très-court ; il était moins la conséquence d'un calcul ou de l'esprit de la société, que de sa forte organisation et de la position de ses membres qui appartenaient pour la plupart à l'aristocratie (2). Dans l'Hellade, elle ne prétendit à aucune influence politique ; elle continua d'y exister comme une secte religieuse, avec des mystères bacchico-orphiques et une manière de vivre particulière. Ce furent surtout des Pythagoriciens qui composèrent les chants orphiques et développèrent les doctrines connues sous cette dénomination.

18. — Le point capital de leur système était l'immortalité de l'âme, proposée sous la forme de la transmigration. Le culte de Dionysos-Zagreus se rattachait à cette idée, qui était d'ailleurs éminemment propre à les réunir aux orphiques. Cette union déjà accomplie du temps d'Hérodote, fut probablement l'œuvre de Pythagore lui-même, qu'Ion de Chios accuse d'avoir fait passer un de ses chants sous le nom d'Orphée. Aucune doctrine ne convenait mieux à une association religieuse qui tendait à l'isolement. Comme d'après Pythagore, les âmes passaient jusque dans les corps des animaux, la métempsycose eut une grande influence sur la manière de vivre de ses disciples : elle détermina les nombreuses abstinences observées par eux et leur inspira une horreur profonde contre les sacrifices

(1) Cic. de Senect. c. 21. Diog. Laert. 8, 7. Plut. Plac. 4, 7.
(2) Telle est aussi l'opinion de Grote : History of Greece, IV, 544.

sanglants. De pareilles idées durent nécessairement paraître étranges aux Grecs: leur mythologie ne s'en accommodait guère; le peuple, fidèle aux traditions d'Homère, continua de croire au royaume des ombres et à l'existence semi-corporelle des morts qui y entrent. Thalès et les autres philosophes de l'Ecole Ionienne avaient regardé les âmes humaines comme des parcelles détachées de l'âme universelle, douées de mouvement et par conséquent impérissables, mais devant cependant s'absorber dans l'élément primitif: Thalès avait même attribué une âme à l'aimant qui attire le fer (1). Le premier écrit où l'on trouve l'immortalité, c'est-à-dire, « la transmigration » de l'âme est de Phérécide de Scyros (2). Pythagore que la tradition nous représente comme ayant été en relations personnelles avec ce philosophe, lui emprunta probablement cette doctrine; ses disciples la célébrèrent comme une révélation de leur grand prophète, à qui ils attribuaient une merveilleuse mémoire pour toutes les phases de ses existences antérieures. Hérodote, qui prétend que ce dogme venait originairement de l'Egypte et qu'en l'adoptant, les Grecs n'avaient fait que s'approprier une philosophie étrangère, ne nomme pas Pythagore, probablement pour ne pas froisser ses sectateurs, au milieu desquels il composa son histoire (3).

19. — La métempsycose était cependant un dogme religieux plutôt que le fruit de spéculations psychologiques. Quand Philolaus (4) appelait l'âme une harmo-

(1) Arist. de anim. 1, 2, 22. Nemes. de nat. hom. 2. — Stob. Eclog. phys. 1, p. 2.

(2) Cic. Tusc. 1, 16. Div. 1, 50. Augustin. epist. 137. Tatian. p. 14. 103. Otto. Ce dernier désigne ici Pythagore comme le κληρονομος τοῦ φερεκυδους δογματος. — Voyez Pherecyd. fragm. ed. Struzz. p. 13. 14.

(3) Herod. 2, 123.

(4) Macrob. Somm. Scip. 1, 14. Plaud. Mamert. de Stat. anim. 2, 7.

nie du corps et conséquemment un nombre (l'harmonie étant le rapport des nombres), il ne pouvait, ce semble, conclure logiquement à l'immortalité de l'âme. Il aurait dû regarder plutôt comme périssable, ce qui n'était qu'un être composé ou quelque chose de simplement attaché au corps. D'un autre côté, si d'après l'enseignement de Pythagore et de ses disciples (1), l'âme de l'individu n'était qu'une étincelle de l'âme divine et universelle ou de la force qui domine et façonne la matière, il était naturel qu'au moment de la mort, cette âme retournât dans le feu central, c'est-à-dire, dans le sein de la divinité. On se garda bien de l'enseigner: au contraire, l'école pythagoricienne, au moins en partie, doit avoir admis la préexistence des âmes humaines et les fautes commises par elles dans une vie antérieure, plus relevée que l'état où elles se trouvent maintenant. Avant d'entrer dans les corps et après en être sorties, les âmes voltigent dans les airs et sont appelées démons ou héros (2). La divinité enfermait dans les corps, comme dans un sépulcre ou dans une prison, celles qu'elle voulait châtier; d'après l'usage qu'elles faisaient de cet état d'expiation et de purification, elles s'élevaient après la mort à un état extra-corporel dans le Cosmos, étaient livrées aux supplices du Tartare ou passaient, par des migrations successives, dans les corps des hommes et des animaux. Pythagore attestait avoir vu lui-même dans les enfers les supplices d'Hésiode et d'Homère: l'âme du premier attachée à une colonne, celle du second liée aux branches d'un arbe et entourée de serpents, expiaient les injures que ces poètes ont proférées contre les dieux (3).

(1) Cicer. N. D. 3, 11.
(2) Diog. Laert. 8, 32.
(3) Ibid 8, 31. — Arist. de anim. 1, 3.

20. — Pythagore (et c'est là un point acquis à l'histoire), croyait et enseignait qu'après la mort, les âmes des hommes passaient dans les corps des animaux. Xénophane, son contemporain, raconte de lui qu'entendant un jour un chien gémir sous le bâton de son maître, il supplia celui-ci de ne plus frapper, parce que dans les gémissements de la bête il avait reconnu l'âme d'un ami (1). Il affirmait avoir paru plusieurs fois sur la terre ; après avoir été Æthalide, il devint Euphorbe lors la guerre de Troie; plus tard il fut Hermotime, et passa ensuite sous l'habit de Pyrrhus, pêcheur de l'île de Délos (2). Aristote traite cette doctrine de « mythe, » et en fait ressortir l'absurdité, en disant qu'elle fait passer toutes les âmes indistinctement dans des corps, qui ont tous une forme et une nature différentes.

21. — Pendant que cette secte peu sympathique à la religion des Hellènes, s'en rapprochait extérieurement, une autre tendance se faisait jour dans l'école d'Elée. Contemporaine de celle de Pythagore, elle partait du point de vue panthéistique, où Héraclite s'était placé et se montra ouvertement hostile au culte, aux croyances qui dominaient alors. Xénophane, né à Colophon l'an 617 av. J.-C. avait longtemps séjourné en Sicile, et vint s'établir, vers l'an 536 dans la nouvelle colonie d'Elée. Une lutte hardie contre la religion du peuple fut le trait caractéristique de sa vie et la cause probable de l'exil dont le frappa sa ville natale. La guerre qu'il entreprit contre les dieux était si fameuse dans l'antiquité, qu'Aristote le regarde comme l'adversaire classique du culte : « il se peut bien, dit-il, que la manière ordinaire de représenter les dieux ne soit ni bonne ni

(1) Xenophan. fragm. 7. edit. Schneidevin. Diog. Laert. 8, 36.
(2) Heracl. Pont. ap. Diog. Laert l. c. Tertull. de anim. c. 28.

juste et que Xénophane n'ait pas eu précisément tort; mais la multitude en juge tout autrement (1). » La violence avec laquelle le philosophe de Colophon attaquait Homère et Hésiode, ces docteurs du peuple, lui valut de la part du sceptique Timon, le nom de « Contempteur de la fourbe d'Homère (2). » S'élevant contre l'anthropomorphrome païen, Xénophane s'indignait de voir ces poètes attribuer aux dieux le vol, l'adultère, l'imposture et tout ce que les hommes commettent de plus ignoble (3). Si les bœufs et les lions, disait-il en ricanant, avaient des mains pour peindre, ils représenteraient leurs dieux sous la forme de bœufs et de lions, tout comme les Ethiopiens ont sur leurs autels des figures noires et camardes, et les Thraces des divinités aux yeux bleus.

22. — Indigné de la multiplicité, de la grossière imperfection des dieux helléniques, le philosophe d'Elée posait en principe qu'il n'y a, qu'il ne peut y avoir qu'un seul Dieu et qu'il ne peut ni commencer ni finir. Ce Dieu simple et immuable est intelligence et sagesse; c'est par son essence qu'il voit, entend, pense tout: son intelligence domine sans peine l'univers entier. Toutes ces affirmations semblent ne pouvoir venir que d'un vrai monothéiste; cependant Xénophane était panthéiste, et comme l'atteste l'antiquité, panthéiste matérialiste (4). Il avait l'idée d'un être unique, spirituel et renfermant en son sein toute plénitude de l'être et de l'intelligence; mais cet être n'était pour lui que la force universelle de la nature; l'unité de Dieu était la même chose que l'unité du monde; celui-ci n'était que la

(1) Poet. 1460, 6, 36.
(2) Ap. Sext. Emp. Hypot. 1, 224.
(3) Ap. Sext. Emp. adv. Math. 9, 193.
(4) Cicer. Acad. 4, 37. 118. Plut. ap. Eus. Præp. ev. 1, 8, 4. Sext. Emp. Hypot. 1, 225.

manifestation de l'être invisible, nommé Dieu, et n'avait par conséquent ni commencement ni fin.

23. — Si le système tout physique de Xénophane se rapprochait des tendances de l'école Ionienne, Parménide d'Elée (vers l'an 500 av. J.-C.), donna un cachet particulier, une forme plus nette aux spéculations des Eléatiques. Platon donne à ce philosophe le nom de grand, l'appelle un esprit d'une profondeur extraordinaire et lui applique le mot d'Homère: vénérable et redoutable à la fois (1). S'écartant de la route suivie par les anciens naturalistes, et rejetant le mouvement perpétuel rêvé par Héraclite, il était arrivé à l'idée de l'être essentiellement simple. Jusqu'alors la philosophie avait recherché la substance primordiale, la matière ou la force, qui, avant la formation du monde, renferme en elle-même les divers éléments qui se développeront sous l'empire d'une nécessité naturelle. Parménide, au contraire, comprit que l'esprit est poussé à l'idée d'un être qui embrasse tout ce qui existe et qu'on peut imaginer. Cet être, simple et parfaitement identique avec lui-même, ne peut avoir aucun attribut sensible et accidentel; immuable et toujours le même, il existe sans être présent dans le temps; on ne peut dire de lui qu'il fut ou qu'il sera. Les attributs personnels dont Xénophane avait revêtu l'Etre, comme intelligence souveraine, furent écartés par son disciple. Il s'abstint également de prétendre que son Etre fût la divinité, et de le confondre avec le monde. Ceci lui était défendu sous peine d'inconséquence. Après avoir nié toute multiplicité, tout changement, il ne pouvait donner à l'être absolu, immuable, qu'il comparait d'ailleurs à une sphère en tout semblable à elle-même, le nom de monde, mot qui suppose une ordonnance har-

(1) Soph. p. 237. Theæt. p. 184.

monique d'éléments multiples. Cet être cependant n'était pas une idée purement métaphysique; les expressions employées par le philosophe semblent indiquer qu'il se le représentait d'une part comme corporel et étendu et d'autre part comme intelligent. « La pensée et l'objet de la pensée sont identiques, » tel fut son grand principe, qui provoqua l'admiration de Zénon et de Mélissus, deux philosophes de la même école. L'intelligence était donc un des attributs de « l'Etre » des Eléatiques; elle lui convenait même exclusivement.

24. — Il était impossible à Parménide de passer de cet être simple et pur au monde des phénomènes, de la diversité et du mouvement; il niait donc la réalité de tout ce que nous voyons; le monde sensible ne doit son existence qu'à l'illusion et aux opinions des mortels, qui s'appuient sur cette base fragile (1). Néanmoins, dans la deuxième partie de son poème philosophique, il montra de quelle manière on peut considérer et expliquer le monde des apparences, quand on s'obstine à lui attribuer une réalité quelconque. Il y parle d'une divinité qui établit son trône au milieu de l'univers, engendre les dieux et toutes choses, introduit les âmes dans le monde et les en fait sortir — idées qui se rapprochaient beaucoup du système de Pythagore ou y étaient directement empruntées (2).

25. — Zénon et Mélissus, disciples de Parménide, furent les derniers représentants de l'école d'Elée. Nous savons que, tout en maintenant les principes du maître, ils cherchaient à les appuyer sur une dialectique inconnue aux premiers âges. Ils démontraient l'unité,

(1) Parm. Fragm. dans Mullach. Edit. d'Arist. de Melisso, Xenophane et Gorgia. Berlin. 1845. p. 111-121.

(2) Simpl. Phys. 8. a. 9, a. Jambl. Theol. arith. p. 8.

l'éternité, l'immutabilité, l'infinité de ce qui est: Zénon surtout, qui découvrit les preuves subtiles contre la diversité et le mouvement des choses, poussa cette doctrine jusqu'à ses dernières conséquences. Mélissus renchérit sur Parménide et détruisit l'étendue indéfinie de l'infinité temporelle de l'Etre auquel il refusait cependant la divisibilité et la densité corporelle. Il affirmait « que les dieux, n'étant pas suffisamment connus, il ne faut en parler qu'avec une extrême réserve; » ce qui montre assez qu'il craignait de marquer trop nettement les rapports qu'avait sa doctrine avec la religion de son temps (1).

26. — En dehors de ces écoles se tenait Empédocle d'Agrigente. (492-432. av. J.-C.) Cet homme extraordinaire, prêtre, prophète, médecin, jouit à ces titres divers d'une grande vénération et se crut doué d'un pouvoir magique. Il marcha sur les traces de Pythagore et devint comme lui, un héros entouré d'une auréole de légendes mystérieuses. Il a évidemment subi l'influence, accepté même quelques doctrines de chacune des trois écoles philosophiques qui l'avaient précédé; mais procédant en éclectique, il sut, en combinant ces trois tendances, conserver toujours ses allures propres. Le vaste poème didactique, où il déposa les résultats de ses spéculations physiologiques sur la nature et l'origine du monde, était calqué sur celui de Parménide et servit lui-même de modèle à Lucrèce. Les idées que cet enthousiaste y exposait dans un style nerveux et riche d'images, plurent aux prêtres helléniques (2); plus tard elles provoquèrent l'admiration de l'épicurien Lucrèce, qui y trouva une sagesse toute divine (3). Cependant la finesse, la précision de la pensée

(1) Diog. Laert. 9, 24.
(2) Theodoret. car. Gr. aff. tom. 4. p. 952.
(3) Lucret. 1, 717, seqq.

philosophique y étaient souvent altérées par une imagination trop plastique, et Platon, comparant Empédocle et l'énergique Héraclite, l'appelle « la flasque muse de Sicile (1). » Aussi, dans la pensée d'Empédocle, son système cosmique devait servir d'initiation à des purifications et à des abstinences assez semblables à celles de Pythagore, et longuement exposées dans les Catharmes ou chants d'expiation, qui se liaient intimement à son grand poème.

27. — Dès le principe, le philosophe-poète y déclara qu'il y a une loi éternelle, divine, nécessaire. D'après cette loi, les démons qui, en jouissant d'une existence heureuse dans les sphères supérieures, s'étaient souillés du sang d'un être animé, sont condamnés à errer durant trois myriades d'années loin du séjour de l'Immortel. Lui-même n'était sur la terre qu'un misérable exilé — tombé du faîte de la grandeur et du sein de la félicité pure, il avait jeté des regards éplorés sur son nouveau séjour — et traînait maintenant une déplorable existence sur une terre désolée, où le meurtre, l'envie, les infirmités, la corruption et des maux innombrables accablent les infortunés mortels (2).

28. — Le système d'Empédocle n'est qu'un vaste panthéisme. De toute éternité il existe un monde dont la tranquillité intérieure n'est jamais troublée. Tout s'y trouve encore dans un état parfait ; les quatre éléments, le feu, l'eau, l'air et la terre y sont dans un mélange harmonique. Ce monde sphérique, (comme l'indique le nom de Sphéros que lui donne Empédocle), est un être animé, pensant, divin, ayant conscience de sa félicité et tournant autour de lui-même. Le philosophe d'Agrigente le désigne comme une volonté sainte, par-

(1) Soph. p. 242. c.
(2) Emped. Carm. v. 1-13.— Edit. Karst. p. 85.

courant le monde sur les ailes rapides de la pensée (1). A côté du principe de l'amour, le Sphéros porte en lui-même la Haine, puissance opposée, dont l'activité est la condition d'existence de tout ce qui tombe sous l'idée de naissance, de changement, de développement individuels. La Haine se propageant successivement au sein du Sphéros, commence sur les éléments unis dans un mélange harmonique, son travail de division et de séparation (2). Mais l'Amour qui tend toujours à l'union, s'oppose à cette œuvre: c'est ainsi que ce monde visible où tout change, naît et périt, se forma à l'extérieur du Sphéros qui continua à jouir d'une tranquillité parfaite. La Haine est donc pour Empédocle l'Auteur du monde, comme la guerre avait été pour Héraclite le Père de toutes choses ; elle est le principe dominant dans la période actuelle de l'univers (3). L'amour, personnifié sous le nom de Cypris ou d'Aphrodite, et la haine sous celui d'Arès, sont les principes du bien et du mal. Le monde sensible apparaît comme une imperfection, un avorton. Si l'influence funeste de la Haine y prédomine, il y a aussi, grâce à l'activité de l'amour, une tendance à rentrer dans le Sphéros. C'est sur cela qu'Aristote se fonde pour dire que dans le système d'Empédocle, la Haine unit et forme aussi bien que l'Amour, et que Celui-ci accomplit comme la Haine, une œuvre de destruction (4). Sans la haine, rien ne se formerait au dehors du Sphéros et par le désir d'y rentrer, l'Amour désunit et détruit les êtres du monde sensible. Aussi quand tout sera rentré

(1) Emped. l. c. v. 359-363.

(2) Ibid. v. 139. seqq.

(3) Arist. de Cœlo, 3, 2, 301 a. — Simpl. Schol. in Arist. 507, a.

(4) Metaph. 1, 3; 2, 4.

dans l'état primitif, ces mêmes causes détermineront la destruction du monde (1). Alors recommencera le même mouvement: la Haine arrachant les éléments du sein du Sphéros, façonnera les êtres variés que nous avons sous les yeux et l'amour les ramènera ensuite à l'unité primitive (2).

29. — De toute éternité, le Sphéros est le séjour d'esprits bienheureux, de dieux et de génies. Quand ils permettent à la haine de les dominer, ils se souillent de fautes, sont expulsés du monde des esprits, entraînés dans les évolutions du monde sensible et condamnés à de longues migrations à travers les corps terrestres. « Dans les dieux de la terre, qui jouissent d'une longue vie, » dans les hommes, dans les animaux et jusque dans les plantes — vivent des dieux ou des démons échappés ou tombés du Sphéros. Empédocle décrit éloquemment et d'après ses souvenirs personnels, la misère de ces esprits déchus; il nous les montre poussés violemment d'un élément dans un autre, précipités au milieu des flots par l'Ether courroucé, revomis sur la terre qui les lance dans le soleil, d'où ils retombent dans les tourbillons des airs: « Chaque élément les reçoit successivement, mais ils sont l'objet de la haine de tous (3). » Lui-même avait été oiseau, arbuste et poisson, garçon et fille. Les âmes distinguées entrent, après la mort, dans les corps de nobles créatures, du lion, par exemple ou du laurier. Les meilleures de toutes deviennent prophètes, poètes, médecins, princes, dans leurs dernières migrations terrestres, et s'élèvent à la dignité de dieux, pour passer ensuite à une éternelle et bienheureuse jeunesse au

(1) Emped. v. 138-153 Karsten. Plat. Soph 242. Arist. Phys. 8, 1, 250 b.
(2) Hipp. adv. hær. p. 247-251.
(3) Emped. v. 16. Edit. Karsten.

sein du Sphéros (1). Les esprits, emprisonnés dans les corps étrangers, ne connaissant pas le lien sacré qui les unit entr'eux, il s'ensuit qu'en tuant les animaux, en se nourrissant de leur chair, les enfants portent quelquefois sur leurs parents une main, une dent parricides. Respecter la vie des animaux, s'abstenir de viande est donc un impérieux devoir (2). Si le Philosophe n'a pas étendu cette interdiction au règne végétal, il a été arrêté d'abord par l'impossibilité presque absolue de la faire observer, et puis par la pensée qu'en détruisant une vie végétale, on ouvre à l'esprit qui y est renfermé l'entrée dans un organisme plus relevé. Empédocle prescrivit aussi à ses disciples de s'abstenir des femmes et de l'acte générateur, de peur de participer aux œuvres de la Haine et d'entraver, par de nouvelles séparations, le travail unitif de l'Amour (3).

30. — Les spéculations hardies et phantastiques du

(1) Les auteurs modernes qui ont exposé la doctrine de ce philosophe, (*Zeller* Philos. des Grecs. 2e Edit. 1, 551; *Steinhart*, Encycl. de Hallo. 7. 34. p. 103.) trouvent ici une flagrante contradiction. Selon eux, Empédocle qui regarde les âmes comme le résultat de l'union d'éléments corporels, devait les laisser périr avec les corps que la mort vient dissoudre et ne pouvait, sous peine d'inconséquence, enseigner qu'elles survivent pour passer dans d'autres corps. — Il nous semble que cette difficulté, en apparence insoluble, s'évanouit, dès qu'on admet qu'Empédocle a distingué entre l'Esprit sorti du Sphéros et l'âme, sensitive et intelligente, formée de la substance des éléments. Que ce fut là son opinion, résulte clairement de ce qu'il a dit sur la double connaissance de l'homme Après avoir posé en principe que « le sujet et l'objet de la connaissance ont nécessairement la même nature, » il a reconnu que l'homme peut prétendre à la connaissance de la divinité — il devait donc admettre aussi qu'outre l'âme, formée d'éléments terrestres et ne connaissant que les choses de la terre, il y avait dans l'homme un principe plus élevé et tirant son origine du Sphéros.

(2) Emped. v. 410. sqq. Karsten.

(3) Hippolyt. l. c. p. 251.

philosophe d'Agrigente contrastaient singulièrement avec la doctrine insipide et purement matérialiste de l'école atomistique, qui voulut se débarrasser d'un principe spirituel et moteur, pour ne reconnaître que la force de la seule matière. Elle eut pour fondateur l'Abdéritain Démocrite, le plus savant des philosophes de l'antiquité, le plus grand observateur de la nature avant Aristote. Né vers l'an 460 av. J.-C., il mourut centenaire et consacra sa longue existence au développement de la doctrine encore peu connue de Leucippe. Systématiquement opposée à la philosophie d'Elée, la nouvelle école admettait un nombre infini d'unités indivisibles ou d'atomes; invisibles à cause de leur petitesse, spécifiquement semblables les uns aux autres, mais différents de forme et d'étendue (1), ils remplissent l'immensité du vide. Cette masse d'atomes est le principe unique de la formation du monde; c'est à elle que doit se ramener tout ce qui exista jamais ou doit naître encore: un mouvement spontané les emporte, et, comme disait Leucippe, les fait tourbillonner dans le vide. Leur choc produit des agrégats de forme et de grandeur diverses. Le monde est l'ensemble de ces atomes unis et harmonisés; quand cette harmonie s'établit, les êtres parviennent à l'existence; ils périssent, quand elle se brise. Les changements que nous voyons s'accomplir ne sont qu'une juxta-position ou une séparation, qu'un déplacement d'atomes. Comme ils se meuvent en dehors de tout plan, la formation du monde est l'œuvre de l'aveugle hasard. En même temps elle est soumise à la loi de la nécessité; car tout dépend absolument de la nature et des différentes formes des atomes. Dans ce monde il n'y a ni développement organique, ni mouvement réglé; tout n'est qu'un caprice

(1) Simpl. in Phys. f. 106. — Plut. adv. Colot. p. 1110.

du hasard éternellement occupé à unir et à séparer les molécules. Aux yeux de Démocrite, ce hasard n'était cependant qu'un mot inventé par l'ignorance humaine; le monde reconnaît en réalité une loi unique, celle de la nécessité, dont nos regards ne peuvent sonder les profondeurs.

31. — La doctrine de Démocrite matérialisait le monde d'une manière complète. L'âme est un agrégat de molécules ronds et ignés, qui se renouvelle par la respiration: c'est un corps plus subtil, qui pénètre et met en mouvement le corps grossier qui frappe nos sens. La pensée était pour lui tellement matérielle, que pour penser juste, l'âme doit jouir d'une bonne température; l'erreur est le résultat d'une chaleur trop haute ou trop basse. Toute sensation, toute science — l'une et l'autre sont pour l'Atomiste aussi peu distinctes que la vie, l'âme et l'esprit — repose sur le contact, et celui-ci est produit par certaines images, certaines impressions, laissées dans l'âme pour les agrégats d'atomes qui tourbillonnent. La mort a lieu, quand les atomes ignés de l'âme se séparent des molécules plus grossières du corps; les uns et les autres ne tardent pas à s'unir à d'autres atomes, à revêtir de nouvelles formes. Les atomistes ne pouvaient reconnaître aux dieux une intervention active dans l'ordonnance du monde; ils ne crurent cependant pas devoir nier leur existence. Les dieux existent donc; mais ce sont des masses d'atomes sphériques et ignés, qui ont formé des corps plus subtils, plus purs, plus durables, d'une taille gigantesque et doués d'une énergie extraordinaire. Ces dieux se sont fait connaître aux hommes par des images qui se dégagent constamment d'eux. La naissance, la nature de ces images ou idoles sont expliquées par Démocrite comme celles de tous les autres êtres: les hommes leur ont attribué les phénomènes qui les avaient épouvantés,

et ont fini par les regarder comme des dieux (1).

32. — Anaxagore s'éleva au-dessus de ce grossier matérialisme. Ce philosophe, né à Clazomène vers l'an 500 av. J.-C., vint enseigner à Athènes, immédiatement après la guerre Médique; mais accusé d'athéisme il fut forcé de quitter la capitale de l'Attique et mourut à Lampsaque à l'âge de 72 ans. Lui aussi refusa d'admettre un commencement dans la formation du monde: les éléments constitutifs du grand tout doivent avoir existé de toute éternité. Les Homéories furent pour lui ce que les atomes avaient été pour Démocrite; mais contrairement aux enseignements des atomistes, il admettait des qualités primordiales. Il y avait donc dans le chaos primitif des substances élémentaires, innombrables, infiniment petites et par conséquent invisibles, des matières de la nature la plus variée, mais intimement, inséparablement unies. Exempt de tout mélange, distinct de la matière, essentiellement pur, est le « Νοῦς » ou l'intelligence, le plus subtil, le plus pur de tous les êtres, à lui appartiennent la science et l'activité. Cet être qu'Anaxagore représentait comme vraiment immatériel, a imprimé le mouvement à la matière inerte du chaos; c'est par la séparation partielle que ce mouvement produisit dans la matière, que commença la formation et l'arrangement du monde. Le « Nous » est donc une intelligence qui se meut elle-même; elle agit d'après un dessein rationnel: tous les êtres organiques, et sans en excepter les plantes, y participent. Elle ne se montre pas avec la même perfection dans les différentes espèces; mais c'est là une suite nécessaire de leur organisation. Le Nous est l'âme universelle, considérée comme l'ordonnatrice intelligente du monde;

(1) Sext. Emp. adv. Math. 9, 19. 24.

Anaxagore ne l'a pas appelée Dieu, mais des écrivains postérieurs lui ont donné ce nom (1).

33. — La doctrine d'un esprit pénétrant et façonnant la masse de la matière, constituait un si notable progrès, qu'Aristote compare Anaxagore à un homme sensé qui prend la parole après des discoureurs inconsidérés (2). Il fut, dit un ancien, le premier qui, soustrayant l'univers aux caprices du hasard et à l'inexorable nécessité, en subordonna l'ordonnance à un pur esprit. Le hasard, disait le sage de Clazomène, est un fait inaccessible à la science humaine et la fatalité un mot vide de sens (3). Contrairement à Empédocle, il croyait que dans la nature il n'y a rien de désordonné, ni d'absurde (4). Le Nous n'était pas l'élément primordial, mais seulement un être, pénétrant, façonnant, dominant la matière, co-éternel avec elle. Anaxagore aura dû, (quoique cela ne soit pas historiquement prouvé), attribuer conséquemment le mal qui existe dans le monde à la défectuosité de la matière, que l'intelligence n'aura pu vaincre entièrement. Quant à l'âme humaine, il admettait qu'à la mort elle perd son individualité et rentre dans le sein de l'âme universelle. Sa doctrine froissa vivement les Grecs: son livre « de la nature » contenait plus d'une assertion téméraire ; il y refusait de reconnaître pour dieux les forces de la nature auxquelles le peuple rendait les honneurs divins: Hélios lui-même y était traité comme une masse de pierre incandescente (5). Aussi Jupiter dit-il chez Lucien : « je viens de lancer la foudre contre

(1) Anaxag. Frag. 1—25. ed. Staubach, p. 65—145.
(2) Plut Pericl. 4 Cfr. Arist. Metaph. 1, 3. Plat. Philib. p. 28.
(3) Plut. de plac. phil. 1, 29. Stob. Ecl. phys. 1, p. 218.
(4) Themist. in Arist. Phys. f. 58. b.
(5) Diog. Laert. 2. 8.

le sophiste Anaxagore, qui enseignait que des dieux, comme nous, n'existent pas (1). »

34. — Le cinquième siècle avant J.-C., et surtout la période qui de la fin de la guerre Persique s'étend à la guerre du Péloponèse, vit fleurir presqu'en même temps Sophocle, Euripide, Socrate et Thucydide et fut une ère de splendeur pour le peuple Grec. Durant cette époque se développa la vitalité intellectuelle de cette nation, qui fut le plus vigoureux rameau de l'humanité, avant l'avénement du Réparateur. Ce que l'Hellade était alors pour le reste du monde, Athènes l'était pour l'Hellade elle-même: « le Prytanée de la sagesse grecque (2). » Elle exerçait une puissante attraction sur les intelligences: les hommes éminents des villes, des pays les plus éloignés, s'y donnaient rendez-vous, sûrs d'y trouver un aliment à l'activité intellectuelle qui les dévorait et des disciples avides d'entendre leur parole.

35. — Les hommes qui enseignaient la rhétorique et une philosophie populaire, appliquée à la vie pratique et aux besoins du temps, eurent alors un grand succès à Athènes: ils furent les docteurs du peuple, comme l'étaient jadis les Rapsodes et les Poètes. On les appelait généralement Sophistes, et ils avaient pour but de former la jeunesse et de la préparer à prendre une part féconde aux affaires de l'état. Gorgias, Protagoras, Prodicus et d'autres acquirent ainsi dans leurs voyages à travers les cités grecques, beaucoup de célébrité et de grandes richesses. Popularisant l'ensemble des connaissances que les philosophes avaient jusque-là traitées d'une manière ésoterique, et se glorifiant, comme Hippias, de répondre instantanément à toute question, de discourir sur une matière quelcon-

(1) Luc. Tim. 10.
(2) Plat. Protag. p. 337.

que, ils devinrent les héros du jour. Loin de former une école philosophique, ils n'avaient pas même de doctrine commune et ne se rapprochaient les uns des autres que par l'identité de la profession qu'ils avaient embrassée et des besoins qu'ils prétendaient satisfaire. Ce qui leur valut des disciples et des admirateurs fut moins la nouveauté de leur spéculation, qu'une promptitude de rhéteur, une facilité étonnante à s'emparer complétement d'une matière quelconque, et l'audace de professer des opinions inconnues aux oreilles et aux mœurs de la foule. L'influence qu'ils eurent sur un peuple, dont l'esprit était principalement formé par la lecture des poèmes mythologiques, devait produire une tendance sceptique — Athènes surtout allait l'éprouver; là, plus que partout ailleurs, le peuple, toujours en contact avec les nations étrangères, sentait mieux les variations, les contradictions intimes que les harmonies de la théologie païenne.

36. — Le titre de « Sophiste » jadis honorable et convoité par un grand nombre, est devenu, depuis Platon et Aristote, le synonyme de parleur superficiel et absurde, de spéculateur aventureux. Platon surtout peint les Sophistes comme une tourbe d'ergoteurs obscurs et prétentieux, comme des Rhéteurs, dont les dissertations étudiées répandaient sur les objets du monde moral et physique des ombres nouvelles, enfin comme des hommes sans caractère, qui ne recherchant que les applaudissements populaires, défendaient indifféremment le bien et le mal, le vrai et le faux dans des phrases sonores et harmonieusement cadencées. Et cependant lui-même les disculpa, quand on les accusa, comme on fait encore aujourd'hui, d'avoir corrompu la jeunesse de la Grèce: ce n'est pas sur les Sophistes, dit-il (1), mais sur le peuple lui-même, sur

(1) Rep. 6. p. 492.

son orgueil tyrannique, tel qu'il se montre dans les tribunaux, dans les assemblées, dans les théâtres, que pèse la responsabilité des idées qui travaillent la jeunesse: — les sophistes ne firent que seconder les dispositions des esprits; ils n'enseignèrent rien de mieux, mais aussi rien de pis.

37. — Protagoras d'Abdère (480-410 av. J.-C.), fut regardé comme le plus sage des sophistes et jouit d'une grande influence auprès de Périclès. Sectateur d'Héraclite, il applique aux connaissances de l'esprit la doctrine du mouvement perpétuel: « L'homme, disait-il, est la règle de toute chose. » Cette maxime fameuse signifie que la vérité est pour chacun dans ce qui lui apparaît — que la science n'est que la sensation — que deux jugements contradictoires, formulés sur un même objet, peuvent être justifiés, d'après l'expérience sur laquelle ils s'appuient. Son livre « des dieux, » qui lui attira à Athènes une citation juridique, commençait par ces mots: « J'ignore si les dieux existent ou s'ils n'existent pas: bien des obstacles nous empêchent d'en savoir quelque chose: la question est obscure et la vie de l'homme très-courte (1). »

38. — Si Protagoras prenait pour point de départ le système Héraclite, son contemporain Gorgias de Leontium (496-400 av. J.-C.), le plus goûté des orateurs de son siècle, s'appuya sur l'école d'Elée. Dans son ouvrage « de la nature ou de ce qui n'est pas, » il essaya de prouver que rien n'existe réellement — que lors même qu'il existe quelque chose, rien ne peut être connu — qu'en tout cas, rien n'est communicable (2). D'accord avec les philosophes d'Elée, quand ils déclarent que tout mouvement est une illusion des sens, et qu'ils nient

(1) Diog. Laert. 9. 52. Sext. Emp. adv. Math. 9, 56. seqq.
(2) Arist. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 5. 6.

l'existence des êtres individuels et contingents, il affirmait que leur être unique, éternel, immuable n'est lui-même qu'une pure abstraction.

39. — La sagesse proverbiale de Prodicus de Céos reçut les hommages de Socrate lui-même, qui l'appelait son maître et son ami. Mais Prodicus disait hautement que les dieux avaient été inventés par l'égoïsme des hommes, qui offrirent leurs adorations, dressèrent des autels à tout ce qui avait été utile, comme au soleil, à la lune, aux fleuves, aux sources, au pain et au vin (1). Si Sextus et Cicéron placent Prodicus parmi les Athées, Critias, célèbre comme philosophe et homme d'état et le plus habile des trentre tyrans, y mérite certainement une place. Les dieux, disait-il, ont été forgés par les anciens législateurs, qui voulaient retenir les hommes dans le devoir par la crainte d'un vengeur suprême (2). Le matérialisme donnait alors la main à l'athéisme. Critias plaçait l'âme humaine dans le sang; le sophiste Antiphon (livré probablement à la mort par les trente tyrans), niait les dieux et prétendait qu'une force intelligente et matérielle a produit l'univers au moyen de la corruption. Un de leurs contemporains, Œnopide le Pythagoricien ravala la divinité jusqu'à en faire l'âme du monde et posa l'air et le feu comme les principes des choses (3). Hippo de Rhegium qui fut à Athènes l'objet des sarcasmes de Cratinus le Comique, professa un matérialisme encore plus abject. Comme Thalès, il proclamait que l'humidité est le grand principe de tout et regardait, par conséquent, l'âme comme une substance aqueuse (4). Archélaus de Milet, qui compta Socrate parmi ses disciples, avait rejeté le dualisme de

(1) Sext. Emp. adv. Math. 9, 52 Cicer. N. D. 1, 42.
(2) Sext. Emp. adv. Math. 9, 54.
(3) Stob. Ecl. phys. 1, 2, 29. Diog. Laert. 9, 37. 41.
(4) Arist. Metaph. 1, 3. De anim. 1, 2.

son maître Anaxagore, pour revenir à un seul être primordial. Matérialiste déclaré, il enseigna que l'esprit qui forma le monde était quelque chose d'aérien et réunissait en son sein deux éléments contraires, l'un chaud et subtil, l'autre plus froid et plus lent (1).

40. — Et cependant cette même Athènes, où durant 25 ans ces théories furent mises en circulation, passait pour être la plus religieuse de toutes les villes de l'Hellade ; tout Athénien croyait encore mériter l'éloge que Sophocle plaça dans la bouche de son Œdipe : « Ce n'est que parmi vous que j'ai trouvé un sens droit, le respect et des lèvres pures de toute fourberie. » Les provinces situées à l'extrémité de la Grèce continuèrent de regarder Athènes comme le modèle de la piété. Une forte réaction devait donc inévitablement se produire contre la philosophie irréligieuse qui venait de faire invasion. Les comiques qui se permettaient cependant d'insulter le culte national, lancèrent de la scène des traits piquants sur les philosophes. Dans ses « Nuées, » Aristophane produisit contre Anaxagore un dieu du Tourbillon, qui sous le nom de « Dinos » régit tout et détrône Jupiter et les autres divinités (2). Des coups vigoureux étaient portés aux philosophes, aux sophistes d'Athènes : on y sévissait contre eux. Anaxagore, accusé d'athéisme ne dut sa vie qu'à la puissante intervention de Périclès ; Protagoras et Diagoras de Mélos furent condamnés peu de temps après. Le premier, échappa au supplice par la fuite, mais trouva la mort dans les flots (3) : ses écrits furent brûlés, tous ceux qui en possédaient des exemplaires furent sommés de les déposer entre les mains des autorités. Diagoras, secta-

(1) Hipp. adv. hær. p. 15, 16, 20.
(2) Nub. 380. 826. 1241-1471. 1477.
(3) Sext. Emp. adv. Math. 9, 56.

teur de la philosophie atomistique, avait dans ses « Discours de Phrygie » soulevé le voile qui couvrait les mystères d'Eleusis et de la Samo-Thrace ; il voulut sans doute en utiliser le contenu pour combattre le culte par les données de la physique. On le déclara athée et un plébiscite gravé sur une colonne de bronze promit un talent à quiconque le tuerait et deux talents à celui qui l'amènerait vivant à Athènes (1). On prétend que Prodicus fut livré au supplice comme ayant corrompu la jeunesse (2). Mais le même sort frappa le plus grand, le plus vénérable des fils d'Athènes, l'homme dont tout Athénien devait se glorifier d'être le concitoyen, et qui n'eut jamais d'autre but, que de combattre la philosophie irréligieuse.

41. — Fondateur de l'école attique, le sculpteur Socrate était, selon l'expression usitée à Athènes, un sophiste comme les autres. Ce nom était alors donné à quiconque s'occupait de spéculations philosophiques et faisait profession de propager ses vues dans des discours publics. Comme ses prédécesseurs, Socrate se voua entièrement à la jeunesse, s'entretenait et disputait fréquemment avec les autres sophistes. Aristophane le traduisit sur la scène, comme le type du genre ; mais il y avait entre lui et les plus honorables des philosophes une distance très-grande ; il exerça sur la vie intellectuelle de son temps une influence que nul autre n'avait eue avant lui. Tout était extraordinaire dans cet homme ; on ne pouvait, disent les contemporains, le comparer à personne ; sa conversation avait un charme irrésistible. A un vif désir d'entrer en communication avec tout le monde, à une grande promptitude pour entamer avec le premier venu une lutte dialectique, il

(1) Diod. 13, 6. Aristoph. av. 1073 et Schol. ibid.
(2) Suidas. s. v.

joignait un rare talent pour tenir aux grands et aux petits le langage qui leur était propre, pour développer en eux l'esprit de critique et d'observation, pour leur arracher les aveux, dont ils ne mesuraient pas toutes les conséquences. — Une remarquable habileté dans la dialectique, dont il se servait pour confondre une vaine science — un penchant un peu sarcastique à soumettre tout au scalpel de la réflexion, et à détruire toute illusion chez lui et chez les autres — tout faisait de lui quelque chose de phénoménal, d'inimitable, de fantastique même et lui assurait un grand empire sur les esprits. On comprend que les uns l'aient vénéré comme un être supérieur, un génie caché sous l'apparence d'un Silène, tandis que d'autres le redoutaient et lui portaient une haine violente. On comprend aussi qu'Aristophane ait cru combattre en lui un ennemi de l'éducation et des mœurs anciennes, un éplucheur, ébranlant tout par le doute, dangereux pour la jeunesse, et prônant un funeste cosmopolitisme politique.

42. — L'antiquité exalte Socrate comme ayant fondé la morale et ajouté au domaine restreint de la philosophie naturelle le champ si vaste et encore si peu exploré de l'Ethique. Cicéron le loue d'avoir fait descendre la philosophie des hauteurs célestes, pour l'introduire dans les maisons, dans la vie journalière et jusque sur les places publiques (1). Socrate lui-même croyait remplir une mission spéciale en exerçant la profession qu'il avait embrassée. Depuis que l'oracle de Delphes avait répondu à Chéréphon, que son maître était le plus sage des mortels, il se regardait comme un missionnaire voué au service de la divinité : il enseignait sans cesse, pour obéir à une voix céleste.

43. — Quand Xénophon assure que son maître dé-

(1) Cicer. Tusc Disp. 5, 4.

tournait ses disciples de la recherche de la nature, comme d'une triste utopie (1), cela veut dire seulement que Socrate tenait surtout compte des besoins pratiques de la jeunesse et du danger que présentait la Physique athéistique de ce temps là. Lui-même s'était appliqué à l'étude de la nature (2); dégoûté du vide de la philosophie ionienne, il avait embrassé avec bonheur la doctrine d'une intelligence qui ordonne et gouverne tout, proposée par Anaxagore. Plus tard il dénonça ce principe comme insuffisant et crut qu'il était infiniment plus important de s'étudier lui-même, de descendre dans les profondeurs de la conscience. Il refusa cependant de fonder une école philosophique, ne voulant pas, disait-il, présenter comme neuve une sagesse trouvée déjà depuis longtemps. Il ajoutait qu'il n'avait jamais rien enseigné à personne — qu'il se contentait d'indiquer la voie, d'aider les autres à enfanter, sans enfanter lui-même, de montrer comment, par leur propre activité intellectuelle, tous peuvent acquérir la connaissance qui leur manque souvent, et qui cependant leur est si nécessaire.

44. — Toute vertu, selon Socrate, repose sur la science; le mal a sa source dans l'ignorance ou dans l'erreur. Partout où elle se trouve, la véritable science triomphe infailliblement de toute affection vicieuse, de toute mauvaise suggestion. Aspirer à devenir meilleur n'est donc autre chose qu'un constant effort pour se défaire de toute illusion. L'idée de Philosophie et de vertu se confondaient pour lui; il affirmait hardiment que tout acte auquel préside la science est bon, — qu'avec la science on ne saurait être mauvais. On peut se demander comment il comprenait cette science, lien de toutes

(1) Memor. 4, 7, 6.
(2) Plat. Phœd. p. 96

les vertus, et s'identifiant avec elles. Xénophon en a exposé la théorie; et son témoignage peut d'autant moins se récuser qu'il s'accorde entièrement avec le Protagoras, un des dialogues de Platon, qui nous représente le plus fidèlement le Socrate de l'histoire. D'après cet exposé, la morale de Socrate avait une base eudémonique; ce qu'il appelait science n'était que la connaissance de ce qui est vraiment utile et agréable. Pour lui, un bien suprême, un idéal, portant en lui-même sa règle, n'existait pas; il n'y avait qu'un bien relatif, fondé sur l'utilité du moment et le plaisir qui naît du sentiment de l'agréable. L'acte moral consiste à choisir, après mûr examen, ce qu'il y a de plus utile et de plus agréable. La sagesse et la vertu consistent donc à bien apprécier ce qui plaît ou fait souffrir; cette appréciation n'est possible qu'à condition de connaître les objets qui produisent sur nous cette double impression. On ne pèche que parce qu'on ne connaît pas ce qui est meilleur — qu'on se laisse entraîner par ce qui est moins agréable, ou ne présente que les vaines apparences du plaisir (1).

45. — Ce qui honore le caractère de Socrate, c'est que de ces prémisses il concluait qu'il faut se modérer et se vaincre soi-même; sa vie et surtout sa mort glorieuse corrigèrent ce qu'il pouvait y avoir de défectueux dans ses théories. Une de ses maximes aurait peut-être pu le conduire encore plus loin; la Divinité seule, disait-il, possède la sagesse, auprès de laquelle la prudence des hommes n'est rien (2). Reste à savoir cependant ce qu'il voulait dire au juste, quand il affirmait (comme Xénophon le rapporte

(1) Xenoph. Memor. 4, 6, 8; 1, 5. 6. 3, 12, 4 et passim. — Plat. Prot. 355.

(2) Plat. Apol. p. 25.

encore) que l'âme humaine participe de la nature divine (1). Cette maxime avait-elle le sens que Platon y attacha plus tard, savoir que de l'âme divine qui est unique, les autres âmes naissaient par voie d'émanation (2)? Alors il faudrait rapporter à Socrate la pensée exprimée dans un des premiers dialogues de Platon : « la vraie connaissance de nous-mêmes consiste à fixer l'œil de la raison sur la partie la plus pure et la plus divine de notre être (3). » Toutefois, sur ce point si important nous ne trouvons, dans les écrits où nous devons chercher les principes de Socrate, que des indications très-rares et très-vagues. Si cette idée lui eût appartenu, elle aurait exercé sur le reste de sa doctrine une influence qu'il nous serait plus facile de constater (4).

46. — Socrate employait indifféremment les expressions de « divin, dieux, divinité, intelligence résidant dans tout ; » mais, quand il entre sur le domaine religieux, il donne à ses déclarations une couleur populaire et se rapproche de la méthode alors en vogue. On a dit qu'il cherchait surtout à faire connaître les dieux à ceux qui conversaient avec lui (5) ; la vérité est qu'il se contentait de prouver l'existence des dieux et de confondre l'impiété par le témoignage de tous les hommes, ou de traiter le côté pratique du culte. « Nous devons, disait-il, renoncer à connaître l'essence de Dieu,

(1) Memor. 4, 3, 14.
(2) Phœd. p. 245-246.
(3) Alcib. I.
(4) Cicéron affirme (de am. 4, 13) que Socrate a toujours enseigné que les âmes des hommes sont divines et qu'après être séparées des corps, elles rentrent dans le ciel. Si nous pouvions admettre que l'orateur-philosophe se fonde ici sur les écrits des anciens disciples de Socrate et non sur des passages de Platon, la question serait évidemment tranchée.
(5) Memor. 4, 3, 2.

pour le reconnaître dans ses ouvrages et l'honorer comme une providence gouvernant librement le monde (1). Cette idée de la providence, jusqu'alors inconnue aux Grecs, devint plus tard encore plus concrète pour lui quand parmi les dieux, il distingua « celui qui ordonne et conserve le monde (2). » Mais il ne resta pas fidèle à ce dieu unique, suprême et nécessairement différent du Zeus de la foule. Il parle plus fréquemment des dieux populaires ; il enseigne qu'ils savent tout et sont partout présents (3), et ne s'aperçoit pas qu'il tombe dans une contradiction flagrante, en appliquant ses idées théologiques aux dieux si nombreux du culte hellénique. Dans la prière nous ne pouvons demander aux dieux que le bien en général ; ils savent ce qui nous est utile et préfèrent aux offrandes les plus précieuses le don de nos cœurs. Résumant tous les devoirs dans la soumission aux lois, il déclarait que la perfection du culte religieux consiste à honorer les dieux de l'état (4). Aussi Xénophon assure-t-il dans son Apologie, que Socrate ne sacrifia, ne crut qu'aux dieux helléniques, qu'il ne jura jamais pas d'autres divinités (5). Il offrit ses hommages au soleil couchant (6), et pouvait repousser comme injuste et absurde l'accusation d'avoir, comme Anaxagore, dépouillé le soleil de sa dignité divine et d'en avoir fait une masse incandescente et sans vie (7).

47. — Socrate étendit à la mantique même le respect qu'il professait pour le culte populaire.

(1) Xenoph. Symp. c. 6. 6. 7.
(2) Xenoph. Memor. 4, 3, 13. cfr. 1. 4. 5. 7.
(3) Mem. 1, 1, 19
(4) Ibid. 1, 3, 1 ; 4, 3, 16.
(5) Xenoph. Apol. 24.
(6) Plat. Symp. p. 220.
(7) Plat. Apol. p. 26.

Il admit comme avéré que les dieux manifestaient aux Hellènes leurs volontés et les secrets de l'avenir au moyen des oracles et des prodiges; il recommanda seulement de ne pas recourir aux dieux dans des choses qu'on pouvait connaître par l'observation et des moyens naturels. Malgré cela, il donna à Xénophon le conseil de consulter l'oracle de Delphes, pour savoir s'il devait prendre part à l'expédition contre les Perses. Ce qu'on appela plus tard démon ou génie de Socrate n'était qu'une voix que depuis sa jeunesse il avait entendue dans son cœur, un sentiment vif et soudain qui l'avertissait, le détournait d'une entreprise, mais ne l'y poussait jamais : lui-même ne personnifia pas ce sentiment, ne fit jamais un génie de cette voix intime ; c'était, disait-il, quelque chose de démonique, c'est-à-dire, d'extraordinaire, d'inexplicable ; il lui obéissait d'une manière absolue et en parlait librement comme d'une chose connue et avec ce ton légèrement ironique, qui lui était habituel. Ce moniteur intime qui ne se rapportait qu'à sa conduite personnelle, lui avait défendu de se mêler des affaires de l'Etat (1).

48. — Si après une carrière de plus de trente ans et devenu septuagénaire, on voit Socrate condamné à boire la ciguë, on ne peut s'étonner que d'une seule chose, de ce que ce sort ne l'ait pas frappé plus tôt. Vingt quatre ans auparavant, Aristophane l'avait livré à la haine populaire, comme un Sophiste qui égarait la jeunesse et sapait les fondements de la religion de l'état et de la famille. La liberté avec laquelle il maniait l'arme si dangereuse de l'ironie; ses interrogations dialectiques, sa hardiesse à démasquer la science vaine et

(1) Plat. Apol. 31. Theæt. 151. Phæd. 242. Rep. 6, 406. Xenoph. Memor. 1, 1, 4 ; 4, 8, 5.

orgueilleuse des hommes les plus influents lui avaient fait beaucoup d'ennemis personnels. Vrai grec, Athénien dévoué à sa ville natale, il s'élevait cependant, au-dessus d'un nationalisme étroit, pour aspirer à un idéal cosmopolite. Justice était pour lui synonyme de légalité et cette légalité qui devait régler la conduite de tous, reposait sur des préceptes divins non écrits, sur les prescriptions positives des hommes et les ordonnances de chaque état. Ces bornes, disait-il, doivent être respectées, et par rapport à elles, il faut même renoncer à l'usage du noble droit d'examen. Mais les conséquences de ses principes et de sa méthode renversèrent les faibles barrières qu'il avait voulu élever et d'autres que ses adversaires personnels reconnurent ou sentirent instinctivement qu'au fond sa doctrine était incompatible avec les institutions politiques et les idées de ce temps. Athènes était une cité démocratique; toute idée qui ralliait la majorité des suffrages, pouvait d'un moment à l'autre se traduire en un fait légal ; le respect pour les traditions du passé était l'unique digue qu'elle pouvait opposer aux flots d'une démocratie toute-puissante et sans frein. L'examen recommandé par Socrate, sa méthode de disséquer les principes de la morale et de la politique, durent donc paraître une tentative hardie, une entreprise téméraire. La jeunesse formée à son école découvrait sans cesse de nouvelles erreurs, de flagrantes contradictions dans les institutions existantes, dans les idées traditionnelles d'état, de culte, de justice, de vertu, et il était peu probable que les membres souverains d'un état démocratique se laissassent arrêter par les sentiments de respect que leur maître voulait leur inspirer à l'égard des lois existantes. Au surplus, on avait vu à l'œuvre Alcibiade et Critias, et on pouvait par-là juger les fruits de l'enseignement de Socrate.

49. — On l'accusa de ne pas croire aux Dieux de l'état, d'introduire de nouvelles divinités, de détourner la jeunesse de l'obéissance et du respect dûs à l'autorité paternelle et politique. Chose étonnante ! l'accusé ne repoussa pas, d'une manière absolue, le premier chef de la plainte intentée contre lui. D'après Xénophon, il allégua, comme preuve du contraire, la part qu'il avait toujours prise aux pratiques, aux sacrifices du culte établi. Mais dans l'Apologie de Platon, Socrate recourt à un subterfuge : il interpelle Meletus et lui fait dire que son adversaire ne croit, n'admet aucun dieu. Cette imputation, il la repousse avec énergie, sans répondre à celle qui était spécifiée dans la plainte. Le reproche qu'on lui faisait d'avoir introduit des divinités nouvelles, se rapportait à son « démon, » à la voix intérieure, qui ne l'abandonna pas même dans ce moment suprême. S'il avait vu en cela une faveur signalée de la bienveillance des dieux, il était bien loin d'en faire une nouvelle divinité. Mais cet appel à un oracle intérieur était de nature à froisser vivement les idées populaires ; la vie païenne et la manière usuelle de consulter les dieux n'offraient rien d'analogue. Il y a donc lieu d'être surpris, quand on voit Socrate ne se défendre que faiblement sur ce point et recourir à un jeu de mots pour convaincre son accusateur de contradiction. — Il nia d'une manière absolue d'avoir suivi la physique athéistique d'Anaxagore (1). Restaient encore deux charges, accablantes surtout aux yeux des juges qu'il avait devant lui : il avait, disait-on, blâmé la forme démocratique du gouvernement et en particulier l'usage d'abandonner au sort le choix des magistrats. — Enfin Critias, le tyran exécré, était sorti de son école. Ceci fut, d'après Eschine, le grand motif de sa condamnation.

(1) Plat. Apol. p. 26.

50. — Il la provoqua cependant lui-même : le ton altier de sa défense, le refus de fixer sa peine et d'obtempérer aux magistrats qui lui interdisaient d'enseigner à l'avenir, exaspérèrent les juges : quatre-vingts d'entr'eux qui avaient d'abord reconnu son innocence, votèrent ensuite sa mort. A cause des sacrifices de Délos, on lui accorda un délai de trente jours, dont il fit le plus bel usage. Dédaignant de se soustraire au supplice par la fuite, il regarda la mort avec une tranquillité, une sérénité incomparable et ne s'occupa que de graver profondément ses enseignements dans le cœur de ses disciples. Le paganisme avant J.-C. ne présente rien d'aussi noble, d'aussi grand que les derniers moments de cette belle carrière. On a comparé la mort de Socrate à celle d'un Etre infiniment plus relevé ; mais si ces deux événements ont une ressemblance pour ainsi dire matérielle, il y a entr'eux un profond contraste, une différence intime, qui rendent tout parallèle impossible.

51. — C'est sous Platon et Aristote que la philosophie grecque atteignit son apogée : mais avant de la considérer dans cette phase brillante et d'examiner ses rapports qu'elle eut avec le culte, il importe de jeter un coup d'œil sur la marche que le progrès intellectuel avait suivi chez les Grecs jusqu'à la mort de Socrate, et l'influence qu'il exerça sur la religion du peuple. Nous nous occuperons donc des chefs de la littérature hellénique en tant qu'ils ont reflété ou fixé les idées, les sentiments religieux de leurs contemporains — nous examinerons ensuite les plus importantes de leurs doctrines. Rien ne nous fait mieux connaître la vie religieuse d'un âge et d'un peuple. Les Grecs, en cessant d'ajouter de nouvelles richesses à l'ensemble, déjà si complet des mythes, perdirent insensiblement l'intelligence de ces créations de leur génie si inventif. Du

moment qu'on commença à recueillir, à écrire, à contrôler cette foule innombrable de légendes, on y vit surgir partout des contradictions insolubles et une variété si grande qu'il fut impossible d'en saisir les traits généraux et caractéristiques. Au sixième siècle avant J.-C. et même plutôt, on tenta de classer les mythes; mais ces efforts ne servirent qu'à prouver que ce n'étaient que des débris d'antiques légendes, des pierres dispersées d'un édifice, dont on ne reconnaissait plus les assises ni le plan ; la trace de combinaisons plus récentes y était visible. On ne comprenait plus les mythes, et par là même on sentait plus vivement ce qu'ils avaient de choquant; les efforts qu'on fit pour corriger par des interprétations allégoriques les poèmes d'Homère et d'Hésiode le prouvent à l'évidence.

52.—Déjà vers l'an 520 avant J.-C., Théagène de Rhegium affirmait que dans les œuvres de ces deux poètes, il fallait, à côté du sens littéral, admettre un sens plus caché, plus intime : il tenta lui-même d'expliquer allégoriquement la lutte des dieux de l'Iliade (1). Héraclite invectiva contre les «Athées» qui se scandalisaient de voir le Zeus d'Homère suspendre Hera entre le ciel et la terre, quand ils auraient dû reconnaître sous les voiles de cette allégorie la formation du monde (2). Métrodore de Lampsaque, sectateur d'Anaxagore, systématisa cette interprétation physico-allégorique de la théologie grecque. Tous les dieux étaient des corps élémentaires et des parties physiques de l'univers; les aventures mythiques des dieux et les contradictions choquantes des anciennes légendes finirent par n'être que des faits physiques et des phénomènes naturels (3). Homère, qui

(1) Schol. Iliad. 20. 67. Tatian. adv. Gr. c. 48
(2) Schol. Iliad. 15, 18.
(3) Diog. Laert. 2, 11. Tatian. adv Gr. c. 27.

était le manuel religieux des Grecs, fut pris pour texte, et Métrodore appliqua sa méthode aux héros de l'Iliade, qui devinrent sous sa main des forces physiques et des combinaisons des éléments. Cette interprétation se répandit; on y recourait volontiers pour faire disparaître de grandes difficultés et laver les poètes de graves reproches; l'on accusa la superstition populaire d'avoir vu des dieux personnels dans des fictions toutes poétiques. Ce procédé fort commun au temps de Platon, fut désapprouvé par ce philosophe : dans un état bien réglé, des récits, comme ceux de la lutte des dieux, de la suspension d'Hera et autres, ne pouvaient, selon lui, être tolérés « ni avec ni sans explications allégoriques (1). » Les mythes devaient en outre, être dépouillés de tout ce qu'il y avait d'ignoble et d'immoral; mais ailleurs, il semble les considérer comme la base nécessaire de la foi religieuse des Grecs. Reste à savoir ce qui serait demeuré debout dans l'ensemble des mythes, si l'on y eut appliqué le procédé de Platon. Isocrate, son contemporain semble avoir professé la même opinion. Il a des mots fort durs pour ceux qui dans leurs chants attribuent aux dieux des actes ignobles, et affirme que c'est à cause de leurs blasphèmes, que beaucoup de poètes ont été frappés de cécité, de l'exil et d'autres châtiments (2).

53. — Si les philosophes, les orateurs, les hommes d'état se déclarèrent contre la mythologie vulgaire des poètes, c'était principalement parce qu'ils voyaient les individus et même des cités entières s'en prévaloir pour commettre et autoriser l'immoralité et le crime. Platon atteste qu'on accusait les Crétois d'avoir inventé la fable de l'enlèvement de Ganymède (3). « Voyant qu'on

(1) Republ. 2. p. 378.

(2) Isoc. Orat. 11, p. 309. Bekker.

(3) Leg. 1, p. 636. — On a prétendu (Otfr. Müller dans ses Doriens

croyait partout que leurs lois avaient été faites par Zeus lui-même, il inventèrent encore ce mythe, pour s'autoriser par l'exemple de Zeus, à jouir de cette sale volupté. » La voix publique accusait donc les Crétois d'être les auteurs de ce mythe, parce qu'on les regardait comme souillés les premiers de cette abomination, qui infecta ensuite la Grèce tout entière. Une légende de Samos prétendait que Zeus et Héra avaient vécu trois cents ans dans un commerce extra-conjugal, et les habitants de cette île partaient de là pour justifier le commerce charnel avant le mariage (1). L'Euthyphron de Platon nous montre un homme, qui est sur le point d'intenter une plainte judiciaire à son père et qui croit ne faire qu'une chose très-louable, en imitant la conduite de Zeus à l'égard de Chronos, son père, et de celui-ci à l'égard d'Uranus. Que pour accomplir leurs desseins, les dieux poussaient souvent les hommes au crime alors si exécré du parjure, était pour ainsi dire connu partout. Le dieu lui-même, dit Eschyle, n'est pas fort éloigné de recourir à une fraude pieuse. Comme la légende donnait Hermès pour patron aux parjures, aux fourbes, aux voleurs, Platon se crut obligé d'assurer qu'aucun des fils de Zeus n'avait jamais pris plaisir à la fourberie ou à la violence : et il ajouta : « que personne ne se laisse donc entraîner à la fourberie par les fictions d'un poète ou d'un mythologue ; que le voleur ou le bandit ne prétende pas se

II, 294 et Höck dans Creta III, 113,) que la pédérastie légalement admise dans l'île de Crète, n'était pas l'horrible méfait désigné ordinairement par ce mot. Mais cela ne saurait être accepté par celui qui médite les expressions si claires d'Ephore, ap Strab. 10. p. 730, le témoignage de Platon, (l. c. et Leg. 8. p. 836,) d'Aristote (Polit. 2, 7, 5,) et d'autres écrivains de l'antiquité.

(1) Porphyr. et Eustath. ad. Iliad. 14, 296.

justifier par l'exemple des dieux (1). » Quand on voit le penseur profond forcé d'inculquer de pareils enseignements, on comprend quelles idées avaient cours alors.

54. — Le peuple resta toujours attaché au sens historique et littéral des poèmes mythologiques. Dès le moment de son réveil, l'esprit des Grecs avait été nourri de légendes et leurs pensées en portèrent toujours la profonde empreinte. Soumettre ce tissu poétique à un examen critique, en rejeter une partie pour en retenir d'autres, eût été pour le grand nombre une entreprise remplie d'insurmontables difficultés et frappée d'avance de stérilité. Du temps de Socrate on croyait généralement que les dieux avaient engendré des femmes mortelles, et ce philosophe s'appuya sur cette croyance pour repousser l'accusation de Meletus. Les Grecs étaient même disposés à admettre que ces faits continuaient à se reproduire. Le héros Astrabacus passait pour être le père de Demaratus, qui régnait à Sparte lors de l'invasion des Perses. Aux yeux de ses admirateurs, Platon était un fils d'Apollon, et on racontait qu'Aristo, l'époux de sa mère Perictione fut averti en songe de ne pas s'approcher de son épouse, avant la naissance de l'enfant dont Apollon était le père (2). Il n'en était pas autrement à Sparte : Lysandre employa pour accomplir ses ambitieux desseins un prétendu fils du même dieu; fait qui montre où en étaient, cent ans après Demaratus, les croyances populaires. Si le doute était entré dans quelques esprits, le grand nombre conservait un inaltérable attachement aux traditions des premiers âges (3).

(1) Legg. 12, p. 941.
(2) Diog. Laert. 3, 2. Plut quæst. Symp. p. 717. Orig adv. Cels. 1, p. 29.
(3) Plut. Lys. 26.

55. — Si nous tournons les regards vers les génies éminents, les maîtres de la poésie et de l'histoire, nous rencontrons d'abord Pindare qui florissait durant les guerres Médiques. Le chantre des jeux institués en l'honneur des dieux et des palmes qu'on y remportait, devait naturellement rapporter aux dieux tous les événements de la vie : la tendance de son esprit et l'exigence des sujets qu'il traitait, donnèrent à toute sa poésie une couleur religieuse fortement accentuée. Malgré cela, il se permettait parfois de grandes licences et soumettait les mythes à une critique sévère. Il alla même jusqu'à dire que dès le principe ils avaient été défigurés par des hommes qui ne les comprenaient pas (1), qu'ils sont surchargés d'ornements mensongers qui égarent le peuple. Le sens moral de ce poète lui-même en avait été altéré.

56. — A côté de Pindare brilla l'historien Hérodote ; avec des vues élargies par le contact des peuples étrangers, dont il connaissait parfaitement les annales et les usages, il admet, après quelques hésitations, la base mythique de l'histoire et la divine origine des dynastes grecs. Quelques mythes, et entr'autres, l'oracle de Dodone n'échappent pas à sa critique ; le sens historique l'emporte parfois sur la foi religieuse ; la connaissance qu'il avait de la nature ne lui permet point de voir dans un tremblement de terre l'intervention de Poséidon. Cependant Hérodote écrit l'histoire en théologien ; il voit la main de la divinité dans toutes les phases de la vie du genre humain ; crédule autant que le fut jamais la foule ignorante, il accepte tous les oracles comme des manifestations certaines de la volonté des dieux. Invariablement attaché au culte national, il lui arrive fréquemment de parler en monothéiste (2), suivant en cela la

(1) Olymp. 1, 46-54.

(2) Le plus frappant de ces passages est celui où il est question de la

tendance de son esprit, qui le poussait à son insu à reconnaître l'unité du principe qui gouverne les mondes. Mais les dieux sont pour lui des êtres imparfaits, finis et subordonnés à la loi suprême de la fatalité. Ce sont des puissances jalouses qui, ne jouissant pas elles-mêmes d'une félicité complète, ne permettent pas non plus à l'homme d'en jouir et ne persécutent pas seulement l'orgueil, mais aussi l'innocence quand elle se trouve dans une situation à leurs yeux trop prospère (1). Cette idée de l'envie des dieux — qu'il ne faut confondre avec la Némésis — était tellement répandue parmi les Grecs, que Platon et plus tard Plutarque crurent devoir la combattre.

57. — Chez Hérodote, la jalousie ou la vengeance du « Demonion » est donc le grand mobile des événements du monde, la cause des plus terribles catastrophes. Thucydide qui appartient à la génération suivante, élargit le cercle de la liberté et de la responsabilité humaines, et ne fait plus aux dieux qu'une part assez petite dans l'histoire. Disciple d'Anaxagore il passa pour « athée » comme son maître (2). Il reconnaissait cependant la Divinité pour la suprême modératrice des destinées humaines. Ainsi, dans la décadence inévitable de la république d'Athènes il voit quelque chose de « démonique (3), » et il déplore l'affaiblissement du sentiment religieux, comme la conséquence la plus triste de la grande peste (4).

58. — Hérodote et Thucydide étaient ioniens; le Dorien Epicharme qui florissait en Sicile (de 478 à 447

déesse Héra, et où cependant l'historien dit que « le dieu a voulu montrer que la mort est le plus grand bien de l'homme, 1, 31.

(1) Herod. 1, 32; 3, 10.

(2) Marcell. vit. Thuc. 22.

(3) Ibid. 2, 64.

(4) Ibid. 2, 52. seqq.

av. J.-C.), forme avec eux un contraste des plus instructifs. Initié à la doctrine de Pythagore par Arkesas, disciple de ce philosophe, il la revêtit des charmes sur la poésie, et exposa sur la scène ce qu'elle enseigne sur Dieu, le monde et l'âme humaine. Sa théologie est toute matérielle; les vents, l'eau, la terre, le soleil, le feu étaient ses dieux (1); l'âme intelligente du monde, loin de résider tranquillement dans un être supérieur, se communiquait à tous les êtres animés qu'emporte le courant du mouvement perpétuel. Quand la mort vient séparer l'élément matériel et spirituel, l'âme qui est un écoulement de la lumière solaire, retourne à sa source. Epicharme se plaisait à traiter d'une manière grotesque les aventures des dieux. Une de ses comédies représente Héra enchaînée sur un siége magique par Héphestos; l'auteur de ce méfait est chassé de l'Olympe, mais Dionyse l'enivre, le place sur un âne et aux chants discordants des compagnons de son orgie il rentre au séjour des dieux. Ajoutons à cela que, selon le témoignage d'un écrivain plus récent (3), les sentences de ce poète étaient dans la bouche de tous les philosophes, et nous pourrons nous faire une idée de l'influence qu'il a dû exercer sur l'esprit public: plus d'un, comme Cicéron l'atteste lui-même, se sera laissé murmurer à l'oreille la devise favorite du sage sicilien : « sois sobre et peu crédule (4). »

59. — A Athènes, le drame et la comédie allaient encore beaucoup plus loin qu'à Syracuse. Ce ne sont plus les mythes, mais les dieux eux-mêmes qu'Aristophane prend pour point de mire de ses railleries inso-

(1) Menand. frag. inc. 10.
(2) Diog. Laert. 3, 16.
(3) Sambl. vit. Pyth. 29, 166.
(4) Cicer. ep. ad. Attic. 1, 19. — Clem. Alex Strom. 5, p. 258.

lentes et de ses sarcasmes. Arrachés de l'Olympe, placés au niveau des hommes, ils sont affublés de tous les travers, de tous les ridicules et livrés aux risées de la populace par l'homme qui prétendit défendre les mœurs et la piété antiques contre les attaques des philosophes et des sophistes. Les dieux, aussi avides que les hommes, tendent toujours la main (1); le libertinage les pousse à des intrigues galantes avec les filles de la terre : ils se glissent furtivement dans la couche des mortelles (2). Tout cela est exprimé avec la dernière crudité. Ganymède, le bien-aimé de Zeus, est l'objet d'allusions très-transparentes (3). Dans « les Oiseaux, » on représente une solennité religieuse accompagnée de prières et de sacrifices, dont la frivolité satirique dépasse toute mesure. Ailleurs, une famine désole l'Olympe, où ne pénètre plus le parfum des sacrifices (4). On s'étonne qu'une telle licence ait été tolérée sur la scène comique ; mais ce qu'on ne comprend pas, c'est de voir cette dernière pièce représentée dans un moment où la défiance et les passions religieuses, excitées par les profanations des mystères et les mutilations des statues des dieux, accueillaient les accusations les moins fondées et exécutaient sans sursis les plus iniques arrêts.

60. — Le zèle religieux affiché par Athènes reposait si peu sur une conviction intime et profonde, qu'Euripide, contemporain d'Aristophane et surnommé « le philosophe de la scène, » n'y fut pas seulement toléré, mais bien favorablement accueilli. Le devin Diopeithes avait beau presser l'exécution du plébiscite qui livrait

(1) Eccles. 779-783.
(2) Aves. 556. seqq.
(3) Pax. 708.
(4) Aves. 848, seq. 1515. seq.

à la justice tous les mécréants, tous les docteurs de métaphysique (1) — le peuple pouvait dans un aveugle emportement précipiter dans la misère un grand nombre de familles faussement soupçonnées d'avoir profané les mystères des dieux — au même instant le disciple d'Anaxagore vint exposer sur la scène les doctrines de son maître, condamnées comme hostiles à la foi religieuse, la théorie des noces du ciel et de la terre, des forces productives de la nature et du tourbillon des airs. Quand « Météorosophie » était devenue synonyme d'athéisme, il osa proclamer heureux celui « qui sonde du regard le plan et les lois des éternelles harmonies du monde ; » mais, ajoute-t-il prudemment, il faut se garder des routes tortueuses des naturalistes, dont la langue intempérante raisonne à perte de vue sur les choses invisibles (2). Il froissa vivement les scrupules des spectateurs en faisant dire à sa « Melanippe : Zeus quel qu'il soit, car je ne le connais que par ouï dire ; » forcé de donner à ses vers une tournure moins blessante, il y laissa une ironie que tout le monde pouvait saisir. Et cependant, personne ne fut scandalisé d'entendre Hécube s'écrier dans « les Troyennes (3) : » Qui que vous soyez, ô Zeus ; il est difficile à l'esprit de savoir si vous êtes la fatalité ou l'esprit de l'homme. » Ainsi, « le père des dieux et des hommes, était ou la loi inexorable de la nécessité qui pèse sur la nature, » ou le principe intelligent qui anime l'homme. Dans le même drame, se suivent coup sur coup les attaques les plus hardies contre Zeus et les dieux, qui ont abandonné à la torche incendiaire des Grecs les sanctuaires de Troie ; on y affirme hautement que le culte des dieux, les sacrifices, les bénédictions ne peuvent conjurer le sort.

(1) Plut. Pericl. 32.
(2) Fragm. inc. 133 138.
(3) Troad 886.

61. — Euripide qui ne voyait dans Zeus qu'un principe cosmogonique, s'identifiant avec l'Ether, ne pouvait admettre la personnalité des autres divinités que pour autant qu'elles servaient la mécanique du théâtre. Différents endroits de ses pièces prouvent qu'il les regardait comme des forces naturelles ou des figures allégoriques. Séléné est la fille d'Helios; les muses sont nées de l'Harmonie; Déméter et Dionysos s'identifient avec les éléments auxquels ils président (1). Malgré cela, il combat comme des fictions de malheureux poètes les mythes qui font des dieux des libertins vulgaires, des êtres altérés de sang et de vengeance. Il déclare sans détour « qu'en commettant les crimes, les dieux cessent d'être dieux (2); » il réprouve avec une énergie de poète et de moraliste, le préjugé populaire qui croyait dérober les mauvaises actions à la connaissance des dieux et trouver dans une légère expiation l'impunité pour le meurtre et le parjure. Il dénonce avec une persistance courageuse les tromperies de l'art divinatoire (3), surtout dans son « Electre, » composée lorsque le peuple gardait encore le pénible souvenir de la malheureuse expédition de Sicile, entreprise sur la foi de l'oracle menteur de Delphes. « Celui qui juge le mieux, voilà le devin le plus exercé, » dit-il dans son dédain de la mantique (4) : sa Mélanippe expose et refute toute la théorie des prodiges. Il niait la providence et l'intervention de la divinité dans la conduite des destinées humaines. Cette négation il la transporta sur la scène tantôt sous une forme apodictique, tantôt sous une forme plus ou moins sceptique. La probité n'a aucune influence sur

(1) Phœn. 180. Med. 831. Bacch. 274-285.
(2) Bellephor. frag. 23.
(3) Electr. 399. 971. sq. 1300.
(4) Fragm. inc. 128.

le sort de l'homme; tout devient la proie de mains hardies et violentes (1). L'Olympe tout entier est âpre au gain: le Dieu dans le temple duquel l'or brille avec le plus de profusion, est le plus admiré (2). L'âme humaine, voilà le vrai Dieu; émanée de l'âme éthérée du monde, elle est immortelle, c'est-à-dire qu'après la mort, elle rentre dans l'Ether. La continuation d'une existence personnelle est donc une chimère (3). Ici ses idées sur le prix de la vie et sur ce qui nous attend au delà de la tombe, se confondent et se remplissent de contradictions. Tantôt c'est le sentiment navrant de l'anéantissement qui le maîtrise, et alors il ne voit plus de réalité en dehors de la vie terrestre; un mort est une ombre vaine (4). Tantôt il se rappelle que les philosophes enseignent que l'âme se réunit à l'âme universelle, dont elle émane, et alors il demande avec Héraclite: sait-on donc si la vie n'est pas une mort — si, dans une région inférieure, on ne regarde pas le trépas comme une vie (5)?

62. — C'est donc sans trop d'exagération qu'Aristophane a dit que ce poète avait persuadé aux hommes qu'il n'y a point de dieux (6). — Soit qu'à la fin de sa carrière il eût senti le besoin de se rapprocher des idées qui prédominaient alors à Athènes — soit que ses opinions se fussent réellement modifiées, il est certain que le dernier de ses drames intitulé « les Bacchantes, » contient une espèce de rétractation. Il y prend la défense de la Religion positive et traditionnelle contre

(1) Hipp. vel. fr. 1. 2.
(2) Philoct. fr. 6.
(3) Helen. 1023.
(4) Meleagr. fr. 19 et les passages chez *Valckenaer*. Diatrib. in Eur. frag. p. 140. 141
(5) Polyid. fragm. 7.
(6) Thesmoph. 457

les subtilités du raisonnement. Constatons cependant que c'est au culte passionné et ignoble de Dionysos que le poète rattache ses idées de conservation religieuse. La dégoutante image du vieillard aux transports bacchiques, qu'il nous donne comme le modèle de la véritable piété, permet à peine de croire que cette réhabilitation du culte des ancêtres ait été sérieuse. En résumé, depuis Homère, aucun poète n'exerça sur les idées les plus vitales de la Grèce, une influence aussi puissante, aussi durable qu'Euripide.

63. — Sophocle, son contemporain et son rival, professe toujours un respect sincère, un attachement réel pour les dieux nationaux. Dans ses drames, l'homme se décide librement, mais toujours il accomplit, sans le savoir ou sans le vouloir, les desseins d'une puissance supérieure. Ce poète n'essaie pas de percer le voile qui couvre la destinée humaine, ni d'indiquer le plan suivi par la Divinité dans la marche des choses. Convaincu de l'impossibilité de trouver la solution de ce problème dans les idées religieuses de son temps, il recommande d'accepter avec une calme résignation ce qui est inévitable. Si l'on admet l'authenticité du fragment où il dit que les sages appelèrent Hélios le père des dieux et l'auteur de l'Univers (1), il faudrait admettre aussi que ce n'est pas par conviction que le poète a accepté les dieux du culte établi. Au surplus, ses idées religieuses se meuvent dans un cercle assez étroit: les manifestations des dieux se réduisent aux châtiments qu'ils infligent au téméraire orgueil ou à l'insouciance des hommes. Dans les derniers malheurs qui l'accablent malgré son innocence, Ædipe parle d'une « Euthanasia, » inconnue jusqu'alors au pagnanisme et se rapprochant de l'idée que les chrétiens ont de la

(1) Fragm. 772.

mort. Mais son « Ajax » nous fait sentir ce qu'il y avait de moralement défectueux dans le système théologique des Grecs. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler le rôle que Minerve joue dans ce drame, surtout le passage où cette déesse pousse Ulysse à se repaître les yeux du spectacle de la démence dont elle vient de frapper son adversaire.

64. — Pour avoir une juste idée de la théologie grecque et apprécier l'action réciproque de la Religion et de la Philosophie, il nous faut maintenant examiner en détail les idées si connexes de la *fatalité*, de la *jalousie des dieux*, *de l'origine du mal* et de *la chute de l'homme*. Que les Dieux jalousent les habitants de la terre; qu'un haut mérite, une distinction personnelle irritent leur susceptibilité et attirent sur les hommes l'effet de leur ressentiment — c'est une idée qui se trouve déjà dans Homère (1). Mais là elle ne se rattache pas à un sentiment de culpabilité, qui surgit naturellement dans l'homme qui apprécie et fixe ses rapports avec une divinité malveillante et courroucée. Chez Hérodote l'envie que la vue de la prospérité de l'homme fait naître dans le cœur des dieux est représentée comme un axiome tiré de l'expérience universelle du genre humain. Platon affirma que l'envie ne pénètre pas dans le séjour des dieux; il se mettait ainsi en opposition avec un préjugé fort répandu, et qui s'explique par l'obscurcissement de la conscience religieuse des Grecs et l'ignorance du dualisme oriental. Ce préjugé continua d'exister encore longtemps parmi eux, et ne fut déraciné que lorsque la croyance à l'existence et à l'activité de mauvais génies gagna du terrain, et permit d'attribuer à l'intervention de ces êtres secondaires les événements où l'on avait

(1) Odys. 4, 170; 23, 210; 13, 125.

vu jusque-là l'effet de la jalousie de l'Olympe.

65. — Toute religion qui s'appuie sur la déification de la nature, tend nécessairement au fatalisme; l'homme doit attribuer à ces dieux physiques l'immutabilité, la régularité sévère, observée dans la marche de la nature. Quand ces divinités parviennent à une personnalité anthropomorphique, le cercle de leur liberté s'élargit, et elle triomphe enfin de la fatalité physique. Mais ces dieux, qu'on se représentait comme personnels n'avaient pas toujours existé; ils étaient nés dans le temps — les théogonies étaient mêlées de Théomachies — enfin on admettait une série de dynasties divines — le génie grec se vit donc de nouveau forcé d'admettre un pouvoir inconnu et dominant ces dieux qui, n'ayant pas toujours existé, étaient nécessairement bornés. Zeus l'était lui-même, ayant eu, comme les autres divinités, une origine dans le temps; les royaumes du mal et de la mort ne reconnaissaient pas son autorité, et il n'avait pas la force de les subjuguer. Ce pouvoir fatal (Anagkè, Aisa, Moira), qui, dans l'idée des Grecs, ne pouvait parvenir à une personnalité complète, ne jouit pas lui-même de la liberté: il ne veut, il n'accomplit pas librement l'inévitable. S'il l'eût pu, il ne serait plus qu'une divinité au milieu des autres dieux libres et personnels, et se confondrait nécessairement avec Zeus. Si ce pas eût été franchi, le Polythéisme se transformait successivement en Monothéisme, et les autres divinités descendaient au rang d'anges ou de démons.

66. — Ainsi nous voyons les notions et la poésie religieuses des Grecs, qui sont en même temps le miroir et la source de la croyance populaire, osciller sans cesse entre une loi universelle, inanimée, dominant jusqu'aux dieux mêmes et la puissance personnelle des dieux, dirigeant tout d'une manière arbitraire ou selon les

règles de la sagesse. Si on avait considéré les dieux comme subordonnés en tout au pouvoir du fatum, on n'aurait ni prié ni offert des sacrifices pour obtenir le secours d'êtres impuissants. Il y avait donc une sphère d'action, où ils se mouvaient en toute liberté. Le Zeus d'Homère qui règle ou semble régler le fatum, est cependant forcé d'en respecter les immuables arrêts. L'affection d'un Dieu ne peut sauver l'homme dont l'heure fatale a sonné (1). Chez le même poète, Zeus s'écrie que l'homme est la plus misérable des créatures qui vivent sur la terre ou dans les airs (2); ce fardeau, ce n'est pas Zeus qui l'imposa à une race, où il compte des fils et des descendants; c'est « l'inexorable fatalité. » Un conte d'Apollodore nous montre le même Dieu réduit à chercher un expédient pour mettre d'accord les arrêts contradictoires du destin (3). On dirait que Zeus est là l'élément vivifiant, la matière inerte et nécessaire, exécutant et perfectionnant les volontés suprêmes de l'universelle Moira.

67. — Cette idée de l'immutabilité du destin « auquel les dieux eux-mêmes ne pouvaient échapper » (4), semble avoir gagné du terrain au milieu des guerres Persiques. Le recours fréquent aux oracles n'y aura pas peu contribué: la réponse de la divinité était quelque chose de fatal, d'immuable, que les prières ni les sacrifices ne pouvaient plus fléchir. L'inclination qui porte tous les hommes, à rejeter sur autrui la responsabilité de leurs mauvaises actions, se montre chez les Grecs comme chez les autres peuples. Dans plus d'un passage, on prétend excuser un acte exécra-

(1) Iliad. 17, 446.
(2) Odys. 3, 236-238.
(3) Apoll. 2, 417.
(4) Herod. 1, 95.

ble, par les penchants que le sort ou les dieux ont déposés dans l'âme de l'homme. Cette tendance universelle se produit encore sous une autre forme : chez Hérodote, par exemple, les crimes des mortels servent de prétexte à la divinité esclave du Destin, pour les précipiter dans les malheurs qui les attendaient inévitablement (1). Au nombre des divinités fatales se trouvait aussi « Ate, » la déesse qui aveugle et frappe de vertige ceux qu'elle veut entraîner dans la ruine par la prévarication.

68. — Les poètes tragiques, Eschyle et Sophocle, donnèrent au destin un sens plus moral : à leurs yeux, c'était tantôt l'ordonnance du monde, contre laquelle se brise l'aveugle ou le téméraire qui veut la braver ou l'éluder. Tantôt c'est une faute et une malédiction, qui passant de génération en génération et multipliant toujours les crimes, précipitent enfin une famille entière dans la ruine. Quelquefois Zeus est représenté comme le suprême modérateur du destin (2), — ou paraît même s'identifier avec lui; ou bien le destin n'est que le décret de Zeus lui-même (3). Dans le Prométhée cependant le dieu suprême est comme tous les êtres, subordonné au pouvoir de la fatalité : il en redoute les arrêts et cherche à détourner la malédiction que son père Chronos avait lancée contre lui.

69. — Mais ces efforts pour ennoblir le destin et propager la croyance à la liberté et au souverain domaine de Zeus, ne purent réduire en Théodicée les théories grecques. L'idée d'un pouvoir moral, ordonnateur de tout, pouvait naître dans certains esprits éminents; mais ce jet de lumière ne tardait pas à s'éteindre dans les ombres épaisses de la mythologie et de la

(1) Cfr. ibid. 1, 8; 4, 79.
(2) Æschyl. Agam. 1485. Suppl. 822.
(3) Ibid. Suppl. 1047 Eum extr.

théologie païennes. Et la grande cause en était dans l'absence d'idées nettes sur l'essence du mal, sur la nature et l'origine du péché. La langue grecque n'avait pas même d'expression propre pour désigner le mal moral : le terme qui l'exprimait servait aussi pour marquer le mal physique. Bien plus, il n'y avait pas de différence grammaticale entre ce qui est positivement mal et ce qui n'est que moins bon ou médiocre. Trois traits principaux marquent le rapport du paganisme avec l'idée du mal moral ou péché. Tantôt on le représente comme quelque chose d'innocent : tantôt l'homme en rejette la responsabilité sur la divinité, ou enfin il le regarde comme irrésistible. Le Grec qui, en s'humiliant devant la puissance des dieux, reconnaît qu'en définitive tout bien lui vient d'eux, a aussi coutume de leur attribuer le mal qu'il trouve en lui-même. Sans le démon, dit Théognis, l'homme n'est ni bon ni mauvais ; c'est la divinité elle-même qui lui a communiqué l'Hybris ou l'orgueil, source de tous les maux (1). Eschyle enseigne que « lorsqu'un dieu veut détruire une famille de fond en comble, il rend les mortels coupables : » Platon qui voyait ce qu'il y a de funeste dans une doctrine qui attribue aux dieux quelque chose de satanique défendit de l'enseigner à la jeunesse (2). Comme nous l'avons déjà constaté, la souillure et par conséquent l'expiation du crime commis était pour les Grecs quelque chose de purement extérieur.

70. — Aucun peuple ne sentit, ne peignit plus vivement le vide de l'existence terrestre et la misère de l'homme. Que de fois les poètes, les historiens, les philosophes grecs ne disent-ils pas que l'homme est la

(1) Theogn. v. 165. 151. 540.
(2) Rep. p. 380.

plus misérable des créatures — que la terre et l'Océan sont pleins de calamités, que les infortunés mortels ne trouvent nulle part d'asile ! Les Grecs qui représentaient la vie sous les couleurs les plus riantes s'étaient familiarisés avec de sombres pensées : pour eux le plus grand bonheur est de ne pas naître — ensuite le plus heureux c'est celui qui meurt jeune. Cette manière de juger la vie venait d'un dieu, de Silène qui l'avait enseignée à Midas (1) : elle était, comme Aristote l'atteste, depuis longtemps connue de tous et aucun de leurs poètes distingués n'a négligé de la conseigner dans ses œuvres (2). On disait avec Ménandre (3) : l'homme chéri des dieux meurt dans la première jeunesse, ou avec Euripide : pleurez sur le berceau du nouveau-né ; félicitez celui qui sort de la vie et conduisez-le avec joie à sa dernière demeure (4).

71. — C'est là le cri de la conscience qui voit la vanité, l'impuissance des efforts de l'homme ; c'est l'expression du sentiment du vide qu'il y a dans une existence, privée de l'appui de la pensée religieuse qui ennoblit tout en lui assignant son but. Le sentiment d'une faute universelle, d'une culpabilité enracinée dans notre nature a-t-il eu sa part dans ce cri de douleur ? Nous croyons que non, malgré les passages qu'on cite en faveur de l'opinion contraire. Quand Démocrite disait « que dès son origine l'homme entier n'est qu'infirmité (5), » il attachait à ces paroles un sens physique, tout en n'excluant peut-être pas le sens moral. La sentence d'Euripide : « Le mal est enraciné dans le cœur

(1) Plut. Consol. ad Apoll. c. 27.

(2) Bacchyl. fr. 2. ap. Stob. Flor. 98, 27. Euripid. Belleph. fr ibid. 39. Soph. œd. Col. 1225. — Alexis, ap. Ath. 3, 97. Theogn. Gnom. 425.

(3) Men. p 48. Meinck. Hyps. frag. ap. Stob. 98, 24.

(4) Eurip. Cresph. fr. 13. — Cfr. fr. inc. 160.

(5) Ap. Pseudo-Hippocr. ep. ad. Demag. 7. III. p. 10. Kühn.

de tous les hommes (1), » n'est ni plus claire ni plus décisive. En général, le Grec jugeait trop légèrement le mal moral ; il ne sentait pas assez vivement la loi du péché dans ses membres, pour qu'une vérité qui révolte l'orgueil humain, pût se faire jour dans son esprit. Enfin, aucun peuple ne fut jamais aussi habile pour voiler le mal sous des formes belles et attrayantes pour les sens ; aucun ne fut jamais aussi disposé à excuser ce qui était irréprochable au point de vue esthétique.

72. — Cependant, les légendes grecques conservent des traces évidentes de la tradition de la chute et des changements que le péché a produits dans l'état de l'homme. Il est vrai : cette antique tradition est brisée, et pour la reconstruire, il faut en recueillir les débris dans les mythes de plusieurs peuples. Un de ces débris est le mythe d'Epiméthée et de Pandore. Celle-ci, envoyée aux hommes par la divinité courroucée, pour les faire tomber dans le piége, fut la première femme, la mère de la race humaine. En ouvrant la boîte qu'on lui avait confiée, elle attira sur l'humanité heureuse jusqu'alors un déluge de maux. Il y a là comme un écho des plaintes, des malédictions lancées contre la femme par les poètes ; son existence même y est regardée comme la source première de tous les maux. Pandore est l'Eve des Grecs, personnifiant la séduction et comblée, pour le malheur de l'homme, de tous les dons de l'Olympe. Sous cette fiction est voilée la pensée que la création de la femme a été un châtiment, un effet de la vengeance des dieux, la source féconde de toutes les misères (2) — et qu'il eût valu mieux pour l'homme de rester seul.

(1) Ap. Stob. Floril. 10, 17.
(2) Hésiod. opp. et dies, 56-58. Theog. 590-613.

73. — Dans les légendes grecques l'origine de l'humanité se confond avec celle des Hellènes. Ce n'est que plus tard que la fable fit naître Deucalion et Phoroncé du limon de la terre et le Pélage de l'Arcadie du sein d'un rocher. L'antique tradition assigne aux dieux et aux hommes une même origine; selon Homère, tous sont enfants de l'océan et de Thétis (de l'eau, de l'humidité) ou de la terre, selon Hésiode et Pindare. « Il y a, dit ce dernier, une souche commune pour les dieux et les hommes: tous sont nés d'une même mère (2). » Chose digne de remarque, Zeus, le souverain maître de tout, n'est jamais représenté comme le créateur du genre humain: seulement, par son union avec des femmes mortelles, il est devenu la souche de quelques familles. Dans le poème d'Hésiode, Zeus a créé une racé humaine, mais il ne tarde pas de la détruire à cause de ses crimes. La race nouvelle ou l'humanité ne doit pas son existence à un dieu courroucé; elle descend de Japetos (« Titan déchu » d'une plus haute félicité.) C'est Prométhée, fils de Titan, qui forma l'homme des quatre éléments et surtout d'eau et de terre. Dans l'une des formes de cette fiction, suit alors l'événement qui, dans le mythe grec, correspond à la chute primordiale. Prométhée, qui est en même temps l'auteur des hommes, l'homme primordial et le représentant de l'humanité, use de supercherie dans le partage des offrandes: dans son courroux, Zeus retire le feu aux hommes; Prométhée le dérobe et le leur rend. Alors le dieu envoie Pandore sur la terre qui perd bientôt la paix, le bonheur dont elle avait joui jusqu'alors (3).

74. — Le châtiment de Prométhée forme le sujet d'un vaste drame, où Eschyle représente la lutte in-

(1) Hesiod. Opp. et dies, 56-58. Theog. 590—613.
(2) Pyth. 4, 291.
(3) Hesiod. Op. 42. seqq.

égale que le Titan entreprend contre Zeus dans l'intérêt de l'humanité. Ce dernier apparaît ici comme le souverain dominateur du monde; mais sa puissance qu'il doit à Prométhée lui-même, n'est pas assise sur une base immuable; l'avenir lui montre la possibilité d'une dégradation. Le Titan est dans la généalogie des dieux sur la même ligne que Zeus; loin de lui céder en lumières, il a hérité de sa mère une connaissance plus parfaite de l'avenir. En lui se réunissent les traits de l'être qui se révolta contre Dieu, tomba et séduisit l'homme, et ceux du rédempteur, ému de compassion pour les misères de l'humanité. C'est lui qui la sauva quand Zeus avait décidé sa ruine; il la tira d'un état déplorable, d'une existence purement végétale, lui fit goûter tous les fruits de l'arbre de la science, guérit son ignorance, lui enseigne les arts et tout ce qui embellit l'existence. Il lui départit même les biens que la volonté du souverain maître ne lui réserve que dans le ciel et ceux qui appartiennent exclusivement aux dieux (1). Il est donc le généreux bienfaiteur, le protecteur des hommes: l'amour qu'il porte aux mortels est l'unique cause de son immense malheur: « Je l'ai osé, dit-il; j'ai sauvé l'humanité, quand elle allait être brisée et précipitée dans la nuit du Tartare; et voilà pourquoi il me livra à des tortures sans nom. — En secourant les hommes, je me suis attiré cette infortune. » Le bras vengeur du dieu irrité s'appesantit toujours sur lui; cloué au roc, il subit avec une inébranlable constance des maux qu'il avait prévus; le sentiment de l'immortalité l'élève au-dessus de son sort, et dans le lointain lui apparaît Hercule, son libérateur. Mercure lui annonce qu'il ne sera sauvé que par le supplice volontaire d'un dieu. Cela se réalise: Chiron, descendant de

(1) Prometh. v. 119. Seqq. v. 546. v. v. 109, 254, 506; 443—566.

Chronos, le plus juste, le plus sage des Centaures est mortellement blessé et s'immole pour Prométhée (1).

75. — Avec quel sentiment d'admiration ne voyons-nous pas briller ici les rayons d'une science sublime et de la traditon primitive ! Ils sont brisés ; des nuances étrangères en ont certes altéré la pureté et cependant il nous est facile de reconnaître l'éclat et la beauté, qu'ils ont eus d'abord. Les aspirations d'Eschyle sortaient du cercle habituel où vivait le génie des Hellènes ; son vaste drame fut peu compris et la littérature des temps postérieurs semble ne pas s'en être beaucoup occupée. L'idée d'un dieu souffrant s'écarte tout à fait des idées du paganisme grec. Les souffrances d'un dieu, comme de Dionysos, d'Attes, d'Adonis n'étaient alors que les défaillances de la nature qui à travers la mort, tendait à une efflorescence nouvelle. Ici, un dieu souffre pour sauver des hommes qu'il aime. Trois personnalités, trois fonctions, trois tendances se confondent dans Prométhée. Quand il s'élève avec orgueil contre le dominateur suprême, il ressemble à l'Archange dont la révolte a fait un démon. Plus tard les sectes gnostiques virent un bienfaiteur de l'humanité, dans le serpent qui fit goûter aux premiers hommes le fruit défendu de la science ; ainsi Prométhée devient ici le génie protecteur et sauveur des hommes ; il leur communique une science, des arts que leur refusait un dieu jaloux et se dévoue pour eux aux plus cruels supplices. En même temps il est l'homme primordial, le représentant de l'humanité révoltée contre la divinité et ses décrets, condamnée pour cela à une

(1) Apoll. 2, 5, 4. Dans Eschyle aussi, Mercure fait connaître ces conditions à Prométhée ; le poète en aura donc représenté l'accomplissement dans son « Prométhée délivré, » d'autant plus que dans tous les autres points, il s'accorde entièrement avec Apollodore. — V. Welcker's Trilogie. p. 48.

existence abreuvée d'amertumes, mais conservant dans son malheur, l'attente consolatrice d'un libérateur qui s'immolera pour elle.

76. — Le Zeus qu'Eschyle célèbre partout ailleurs, qu'il exalte comme le « plus fortuné des bienheureux, » apparaît dans ce drame comme un maître tyrannique, ennemi des hommes et persécutant celui qui les protége, comme un usurpateur justement menacé de perdre le trône d'où il avait précipité son malheureux père. Aussi a-t-on affirmé que dans le dénoûment du drame final, dans le « Prométhée délivré, » le poète devait justifier pleinement la sévérité de Zeus et n'accorder le pardon qu'au repentir et à l'humble soumission de Prométhée. Mais Eschyle ne met pas en scène la révolte d'un être créé et fini contre son créateur, mais la lutte de deux dieux, nés dans le temps, l'un ingrat persécuteur, l'autre victime. Eschyle était pythagoricien (1); comme tel, il a dit « que Zeus c'est l'éther, la terre, le ciel, l'universalité des mondes et ce qu'il y a au-delà (2). » Il ne faut donc pas s'étonner qu'après avoir déjà mis en scène la lutte injuste des nouveaux dieux contre les anciens, il ait voulu opposer à Zeus le Titan ami des hommes et se conformer au mythe, en glorifiant non pas la violence et la cruauté, mais la constance de la victime. Dans le « Prométhée délivré, » il place dans le chœur les Titans, délivrés du Tartare et se rapproche ainsi des idées orphiques, d'après lesquelles il y aurait eu réconciliation entre Zeus et ses ennemis vaincus. Ce qui prouve d'ailleurs que le poète fut dévoué à la doctrine orphique, c'est le grand respect qu'il montre pour Dionysos et pour Déméter. « Il avait, disait-il, reçu sa lyre du

(1) Cic. Tusc. 2, 10.
(2) Fragm. 295. « L'harmonie de Zeus » (Prom. v. 551.), à laquelle

premier (1), » et l'autre était « la nourricière de son esprit (2). » Il est donc probable qu'en annonçant la chute imminente de Zeus, il a pensé à ce qu'Orphée avait enseigné sur les révolutions célestes, qui devaient mettre Dionysos sur le trône usurpé par Zeus. Toujours est-il certain que dans le drame final, la paix se fait entre les Titans et leur ennemi ; les premiers recouvrent la liberté, et le second montre pour les hommes des dispositions plus bienveillantes.

77. — Si une tradition ancienne et universelle enseignait que l'homme continue d'exister après la mort, les Grecs des temps homériques n'avaient cependant pas l'idée d'une récompense, d'un châtiment, attendant l'homme au sortir de la vie. Les énormes forfaits commis contre les dieux sont seuls punis dans l'Erèbe d'Homère. Hésiode fait vivre les générations passées, tantôt comme de bons génies, tantôt comme les âmes des bienheureux, et tantôt comme des héros (3) ; mais s'il inculque des préceptes moraux il ne leur donne d'autre sanction que la justice qui s'exerçe ici-bas. Les théories de l'école ionienne, quand elles n'étaient pas matérialistes, devaient nécessairement être pleines d'équivoques et d'hésitations. Ce que Thalès appelait âme n'était qu'une force motrice, agissant indistinctement dans l'homme, dans l'animal et dans les êtres inorganiques: l'aimant, disait-il, a une âme, puisqu'il attire le fer. En général, ces philosophes ne distinguaient guère l'âme du corps : elle n'était pour eux qu'une parcelle plus pure, plus subtile de l'élément primordial. L'âme d'Anaximène est l'air qui tient ensemble les parties qui constituent

on a attaché tant d'importance, peut avoir un sens pythagoricien et alors elle ne prouverait pas trop de respect pour le culte national.

(1) Paus. 1, 21, 3.

(2) Aristoph. Ran. 886.

(3) Hes. opp. et dies. v. 121-124; 141-142; 166-173; 213-380.

l'homme, comme il est le principe conservateur du monde (1). Selon Diogène d'Apollonie, l'air est âme et activité intellectuelle (2). Pour Héraclite, l'âme est ce qu'il y a de plus incorporel; elle reste donc matérielle, et est comme une exhalaison s'élevant du sein de l'univers, une secrétion de l'élément igné. L'âme la plus sèche, se rapprochant le plus de l'état igné, est la plus sage, la meilleure; son aptitude pour les sciences dépend de la rapidité de ses mouvements (3). En disant que notre existence actuelle est une véritable mort, que le trépas nous ouvre l'entrée de la vie; — que nous vivons la mort des dieux et mourons leur vie — que les hommes sont des dieux mortels et les dieux des hommes immortels (4), il ne voulait nullement attribuer aux âmes une existence individuelle au-delà de cette vie. Son système ne le lui permettait pas: il considérait la vie individuelle comme un état d'enchaînement, d'isolement pour la vie universelle de la nature, et par conséquent comme une mort en comparaison de cette vie plus relevée. En général, l'école ionienne regardait l'âme de chaque homme comme une partie, une émanation de la force vitale qui se manifeste dans l'univers: quand le corps se dissout, cette parcelle rentre au sein du grand tout, dont elle est sortie.

78. — En face de ces désolantes théories se plaçaient les doctrines orphico-pythagoriciennes, qui devaient présenter un puissant attrait pour les esprits cultivés et les cœurs bien nés. Le souvenir d'une chute primitive et la nécessité de l'expiation pour que

(1) Plut. Plac. Phil. 1, 3.

(2) Fragm. 4. ap. Panzerbieter.

(3) Arist. de anim. 1, 2. Plut. Plac. 4, 2. fr. 61, 62 dans l'Héraclite de Schleiermacher.

(4) Ap. Clem. Alex. Pæd. 3, p. 215.

l'âme immortelle puisse, après sa souillure, se rapprocher de la Divinité pure et sainte, sont des théories, qui correspondent parfaitement à deux intimes aspirations de la nature de l'homme. Que l'âme reste enfermée dans le corps comme dans une prison ou dans un tombeau, jusqu'à ce que les fautes antérieures soient pleinement expiées, c'est un dogme que Platon attribue formellement aux Orphiques, — il doit certainement remonter à une très-haute antiquité, puisque Philolaus prétend qu'il a été annoncé « par les anciens théologiens (1). » C'est à la même source que Pindare a puisé ses idées si nettes, si précises sur le jugement et la récompense d'au-delà de la tombe, sur les évolutions et les expiations des âmes. Il assigne les îles fortunées pour séjour éternel à ceux qui ont réussi « à préserver leur âme de toute souillure, de toute iniquité, durant leur triple existence dans les différents mondes. » Les âmes des grands criminels paraissent, après la mort, devant un juge des régions souterraines. Frappées d'une sévère sentence, elles parcourent la terre et traînent partout leur infortune. Celles parfois que Perséphone délivre de la souillure et de la peine, remontent au soleil neuf ans après ; c'est d'elles que sortent les rois puissants, les hommes pleins d'énergie et de sagesse, auxquels la postérité donne le nom de « héros saints (2). » Cette théorie des âmes, revenant à des intervalles déterminés, jusqu'à ce qu'elles parviennent à la félicité des héros, se rapproche beaucoup des idées d'Empédocle.

79. — La main grossière des Atomistes brisa ce léger tissu, formé par l'espérance et l'imagination. L'âme, disaient Leucippe et Démocrite, est une aggré-

(1) Plut. Cratyl. p. 400. Philol. ap. Clem. Strom. p. 435.
(2) Olymp. 2, 57, (105) seqq. — Thren. fr. 95-98, ap. ergk.

gation d'atomes ignés et sphériques, qui se disposent au moment de la mort. Les remords, qui assaillent les criminels, les craintes qu'ils éprouvent pour ce qui doit suivre après la mort, ne sont que des chimères (1). Dans son livre sur l'Hadès, Démocrite aura dû réfuter la croyance superstitieuse d'une région souterraine où les âmes continuent d'exister ; il y aura aussi expliqué par des causes physiques les prétendues histoires de morts revenus à la vie. Pas plus que les Atomistes, les philosophes d'Elée ne pouvaient admettre l'immortalité de l'âme. Ils ne reconnaissaient qu'une unité primordiale, simple et immuable. L'existence d'êtres individuels en dehors de cette vaste unité, n'était qu'une pure illusion. Que cet être primordial fût un esprit, ou une matière pensante, ce système n'en excluait pas moins la durée personnelle d'esprits ayant conscience d'eux-mêmes. Anaxagore qui établit une distinction si nette entre le « nous » et la matière ou l'Ether, et qui subordonne la matière à un esprit qui se meut lui-même, aurait pu développer une théorie de l'immortalité. Il semble s'être contenté de poser un esprit universel, infini, dont les êtres intelligents ne sont que des émanations plus ou moins parfaites, et devait, par conséquent, admettre qu'à la mort les âmes humaines allaient de nouveau se confondre avec l'esprit universel du monde (2).

80. — Chose digne de remarque! Hérodote, qui voyait tout à travers le prisme des idées religieuses du paganisme, a gardé sur la question de l'immortalité un silence qui nous autorise à penser qu'il ne partageait pas cette croyance. Les Egyptiens ont, d'après

(1) Stob. serm. 119. p. 603. — Cic Tusc. 1, 11. 34. Lucian Philopseud. 32.

(2) Simpl. ad Arist. Phys. f. 33, 35.

lui, enseigné d'abord l'immortalité de l'âme: cette doctrine leur a été empruntée par « quelques-uns des Hellènes » qui l'ont ensuite exposée comme une conquête de leur génie. Il rapporte avec une sorte d'étonnement que les Gètes croyaient aussi l'âme immortelle. De là on est amené à conclure que l'historien ne regardait pas cette croyance comme généralement admise par la nation hellénique. Platon nous apprend qu'aux approches de la mort, ses compatriotes commençaient à redouter les châtiments du Tartare, qu'ils traitaient de contes puérils, aussi longtemps qu'ils jouissaient d'une bonne santé (1). On croyait généralement qu'à la mort l'âme se dissipe comme la fumée, ou s'anéantit complétement; c'est là, dit Cébès de Thèbes, la persuasion du peuple (2). Les esprits cultivés de ce temps n'étaient pas beaucoup plus éclairés sur ce point capital; l'étonnement avec lequel Glaucon accueille la dissertation de Socrate sur l'immortalité de l'âme, le prouve à l'évidence (3). Cependant les fréquents appels de Platon aux anciennes traditions, aux légendes, aux poètes, et aux législateurs, nous disposent à croire que le nombre de ceux qui admettaient ces autorités, n'avait pas cessé d'être considérable (4).

81. — Quant à Socrate, nous croyons, après mûr examen, que l'existence de l'âme après la mort, n'a été pour lui qu'un désir, une aspiration, une espérance. Xénophon qui, dans tous ses écrits, garde un silence obstiné sur ce problème, en parle dans son Cyrus; le Roi mourant emploie en faveur de l'immor-

(1) Rep. 1, 330.
(2) Plat. Phœd. p. 77.
(3) Plat. Rep. 10, p. 609.
(4) Leg. 12, p. 959.

talité (1), les arguments qui semblent venir d'une source socratique. Mes enfants, dit-il, vous ne pourriez savoir avec certitude qu'en mourant, votre père cesse entièrement d'exister; — et il s'appuie sur le culte qu'on rend aux morts, sur l'invisibilité de l'âme, sur la ressemblance qu'il y a entre la mort et le sommeil, dans lequel l'âme conserve son activité — il parle des remords qui suivent la perpétration du crime — de l'expérience qui prouve que l'âme est le principe vital du corps, et ajoute que l'âme, dégagée des liens du corps, déploiera probablement une activité plus libre. Tout cela rentre évidemment dans les idées de Socrate. Dans le Ménon, le maître de Platon dit avec quelque hésitation qu'il espère d'être immortel; dans le Phédon, au contraire, toute l'argumentation est du disciple et repose sur les idées Pythagoriciennes, familières à Platon, mais étrangères à Socrate. Devant ses juges, celui-ci parla hautement de ses espérances; mais, après avoir dit qu'on ne sait point si la mort n'est pas le plus grand bien de l'homme, il termine, sans décider si elle est un sommeil éternel ou le passage de l'âme à une nouvelle existence (2). Ce n'était pas là, comme l'a pensé Cicéron (3), une ironie, mais l'expression fidèle des hésitations, des incertitudes de son esprit. En définitive ce fut Platon, son disciple, qui avec toute l'énergie et la profondeur de son génie s'occupa le premier de la recherche, de la solution du grand problème de l'immortalité.

(1) Cyrop. 8, 7, 17.
(2) Plat. Apol. Soc. 32.
(3) Tusc. 1, 42.

SOCRATIQUES. — PLATON ET PLATONICIENS.

82. — Outre l'école de Platon, il se forma, à la mort du maître, trois écoles socratiques. Mais ceux qui les fondèrent, cherchaient à accorder ses enseignements avec les théories qu'ils professaient avant de connaître Socrate — ou bien, ils isolaient l'une ou l'autre de ses idées, pour lui donner une tendance exclusive. C'étaient de rejetons batards d'un noble tronc; Platon seul comprit Socrate et donna à ses théories les plus magnifiques développements. Aristippe fonda l'école de Cyrène et donna naissance à l'Hédonisme. Partant de l'idée, qui place la vertu dans la science et le critérium de la vérité dans la sensation, il y mêla la théorie du mouvement universel et perpétuel, et restreignit les connaissances morales de l'homme, la règle fondamentale de ses actions aux affections et par conséquent aux sensations du plaisir et de la douleur. Tous les êtres vivants recherchent naturellement les agréables sensations ; le bien suprême de l'homme consiste dans la jouissance du plaisir : il peut l'augmenter encore par la modération et l'empire sur lui-même. La douleur et les incommodités constituent le mal et méritent toute notre haine. La mesure de l'agréable décide si l'action est bonne ou blâmable. La prudence (phronesis), est la véritable vertu ; elle consiste à calculer exactement, à bien choisir la jouissance, à utiliser ce qui peut augmenter la somme du plaisir, à tirer de tout le plus d'agrément possible, à ne souffrir de douleur, à ne subir de fatigues que celles qui sont inévitables. Conserver la liberté d'esprit et l'empire sur soi-même au sein des jouissances, renoncer à ce qu'on ne

peut espérer, ne point se passionner pour le plaisir absent, rejeter tout souci pour l'avenir, tout regret du passé — vivre pour le présent et lui faire rendre la plus grande somme de satisfactions possible — voilà la vraie sagesse et la véritable vertu. Pour les Cyrénaïques, le plaisir, quoique obtenu par des moyens peu avouables, reste toujours un bien. C'est l'usage, et non la nature, qui a établi la distinction de jouissances honnêtes et ignobles. Aristippe lui-même plaçait les plaisirs sensuels au-dessus des jouissances de l'âme; il admettait tout au plus une certaine gradation parmi ceux-là. Son école avait donc beau affirmer que le sage doit être exempt de passions, d'envie, de superstition (religion)? de cupidité, et en général de tout ce qui trouble ou impressionne trop vivement l'esprit (1).

83. — Théodore de Cyrène, disciple d'Aristippe le jeune, fut, à bon droit, accusé d'athéisme ; il niait tout ce qui est divin et éternel. D'un côté, il s'attacha à l'égoïsme complet qui fait la base de son école et blâma par conséquent l'amitié et les sacrifices qu'inspire le patriotisme : le sage, disait-il, se suffit à lui-même ; il n'a pas besoin d'amis et regarde le monde comme sa patrie. D'un autre côté, il modifia les doctrines d'Aristippe, et plaça le but de la philosophie non dans la plus grande somme de jouissances isolées, mais dans une douce et durable sérénité d'esprit. Cette égalité d'âme indépendante des choses extérieures, est produite par le contentement d'un égoïsme qui recherche la satisfaction la plus durable (2). Hégésias qui appartenait à la même école, suivit une autre voie. La vie offre plus de maux que de plaisirs — la jouissance est incertaine et

(1) Diog. Laert. 2, 65, 70-93. Sext Emp. adv Math. 7, 11; 191. Ath. 12 p 544. OElian v. H.

(2) Diog Laert. 2, 98.

trompeuse à cause de la dépendance où l'âme se trouve vis-à-vis du corps et de la fragilité de nos espérances. La sagesse consiste donc moins à choisir ce qui plaît, qu'à écarter le mal : elle consiste surtout dans l'indépendance où l'on arrive par une complète indifférence à l'égard des maux et des biens et même de la vie. Ainsi, la théorie qui exaltait le plaisir comme le bien suprême de l'homme, aboutissait à douter, à désespérer du plaisir ; Hégésias devint le panégyriste du suicide ; ses doctrines furent si souvent mises en pratique que le roi Ptomélée défendit de les enseigner dans les écoles d'Alexandrie (1).

84. — Directement opposée à l'Hédonisme, l'école cynique devéloppait le système du renoncement et de l'abstinence. L'indigent et rude Athénien, Antisthène en fut le fondateur : il imita avec exagération la conduite extérieure de Socrate et prouva par son exemple que la vertu consiste avant tout dans la fatigue, dans la fuite des jouissances sensuelles, dans les macérations ascétiques. Le caractère propre de la divinité étant de n'avoir besoin de rien, celui qui parvient à restreindre le cercle de ses besoins, s'élève jusqu'à la ressemblance divine. Les sciences et les arts étaient l'objet des dédains d'Antisthène, comme peu conformes au but final de l'existence. Ses disciples montrèrent encore plus d'éloignement pour tout ce qui est scientifique et spéculatif. Leur philosophie était toute pratique. Leur idéal était le Sage, qui, éloigné du mariage, sans enfants, sans l'appui de l'état, parvient à une indépendance complète et s'élève au-dessus de tout ce qui l'entoure. Le plus fameux des Cyniques fut Diogène de Sinope, que Platon appelle un Socrate tombé en démence. Il méprisait les institutions politiques de

(1) Diog. Laert. 2, 93-95. Cic. Tusc. 1, 34.

son temps, se proclamait citoyen du monde, bravait toutes les convenances et condamnait le mariage. Après avoir rejeté la religion avec ses initiations et ses mystères, il s'était formé à son usage personnel un Panthéisme assez informe, et s'en allait disant que tout est plein de dieu — que tout et dans tout et partout. Enfin, et il ne s'en cachait pas, il trouvait pour toutes les privations qu'il s'imposait, une compensation dans l'orgueil, dans la conviction de s'être élevé au-dessus des besoins et des passions des mortels (1).

85. — Dans l'école d'Euclide de Mégare, l'élément socratique cesse de prédominer et fait place à la philosophie éléatique. Elle adopta les théories de Parménide sur l'être unique, éternel et toujours semblable à lui-même et, par un retour aux idées de Socrate, elle désignait cet être, tantôt comme le bien, tantôt comme esprit et pensée et même comme Dieu. Niant toute diversité, tout mouvement; disant que rien ne commence, que rien ne périt, ils finirent par identifier la réalité avec le néant et déclarèrent que le mal, en tant qu'opposé au bien qui seul existe véritablement est le faux (2). Stilpon de Mégare, le plus marquant d'entr'eux, se rapprocha d'Antisthène et donna une tendance plus pratique à cette école qui avec le temps s'était égarée dans les subtilités de la Dialectique. L'idéal de la sagesse était à ses yeux une impassibilité poussée jusqu'à l'ignorance de la douleur (3).

86. — Aucune de ces écoles ne pouvait prétendre d'avoir conservé l'esprit de Socrate ; le génie de Platon pouvait seul en être le légitime héritier (429-348 av. J.-C.)

(1) Diog. Laert. 6, 1 seqq 103-105. Arrian Epict. Diss. 1, 17.
(2) Aristocl, ap. Eus. Præp. Evang 14, 14 ; 2. Diog Laert. 2, 106, 107.
(3) Plut. de anim tranq. c. 6. Senec. ep. 9.

Quoiqu'il fut avant tout le disciple reconnaissant de Socrate, il ne laissa pas de résumer les efforts et les conclusions de toutes les philosophies antérieures. Selon Aristote, il se rapprocha des Pythagoriciens et d'Héraclite, au système duquel Cratyle avait initié sa jeunesse, et se concilia l'école d'Elée au moyen de la dialectique de Socrate. Il connaissait l'Egypte et la Sicile, pour les avoir parcourues. C'était de loin l'esprit le plus vaste de son temps. Sa philosophie n'en fut pas moins un vrai produit de génie grec : elle avait pour base les théories de Socrate sur le beau et le bien absolus, sur la divinité se manifestant aux hommes comme une paternelle providence. Il concilia la doctrine d'Héraclite sur le flux continuel des choses avec l'immutabilité de l'Etre unique des Eléens ; pour cela il se servit de l'intelligence qui, selon Anaxagore, domine l'univers et sut y allier les idées des Pythagoriciens qui regardaient le monde comme un tout animé et intelligent.

87. — Platon n'a pas réussi à formuler un système complet ; mais il est impossible de ne pas constater dans ses œuvres un progrès constant, de vigoureux efforts vers l'unité et la synthèse, ainsi qu'une foule d'idée parfois très-hardies. Sa doctrine n'est pas une vague aspiration vers des spéculations purement scientifiques. Convaincu que chez les Grecs, la philosophie était appelée à faire ce que la religion officielle était impuissante à réaliser, qu'elle devait désillusionner et purifier les esprits, il voulut réduire les choses divines, l'ordonnance du monde et la destinée humaine dans un système qui satisfit les besoins de l'esprit de l'homme. Platon porta ses vues plus haut que les penseurs qui l'avaient précédé ; il embrassa l'homme tout entier, ennoblit la vie humaine, en la remplissant de la pensée de l'éternité. Il s'éleva au-dessus du « divin » des autres philosophes, pour parvenir à la connaissance de

« l'esprit royal et du Créateur vivant, » et fit de l'immortalité, de la récompense et des châtiments à venir la base de sa doctrine. Plus que tout autre système de l'antiquité, le Platonisme est profondément religieux : il visait à remplacer, au moins chez les classes plus élevées, le culte traditionnel ; s'il était parvenu à prédominer, il eût totalement transformé le Paganisme.

88. — Platon croyait que la nature du bien suprême ou de dieu échappe à notre connaissance. « Trouver le père, le grand artisan du monde, dit-il, est chose difficile: il est impossible de le faire comprendre à d'autres par des paroles (1). Si les autres idées sont accessibles à l'intelligence humaine, Dieu est au-dessus d'elles et bien au-dessus de l'univers et de toute chose créée. Ainsi, sauf dans quelques rares passages, Platon évite de s'expliquer sur la divinité ; mais monothéiste déclaré, il nomme « Demiurgos » le dieu unique, élevé au-dessus du monde, intelligent, libre et bon, différent des « dieux » qui se trouvent dans le monde et qui ne sont dieux que dans un sens plus étendu. Monothéisme et Polythéisme semblent se confondre pour Platon.

89. — Autant il y a de formes générales, représentant nos perceptions, autant il y a, dans le monde intelligible, de réalités, d'*idées*. Ces idées sont les seuls objets dignes de la pensée et de la science ; elles sont éternelles, immuables, distinctes de toute chose et subsistent en elles-mêmes d'une manière individuelle ; les êtres sensibles, qui en sont les copies, se modifient constamment et périssent. Ces idées, indépendantes du temps et de l'étendue, de notre esprit et de ses perceptions, appartiennent à un monde particulier, suprasensible. Elles ne sont pas les pensées de Dieu, mais

(1) Tim. p. 28.

les objets de sa pensée : c'est d'après elles qu'il forme le monde matériel. Elles sont, avec Dieu, les seuls êtres réellement existants : les choses terrestres n'ont qu'une ombre d'existence, encore ne l'ont-ils que par la participation aux idées qui leur ont servi de types. C'est ainsi que le mouvement auquel Héraclite soumet tout ce qui tombe sous les sens se concilie dans Platon avec l'éternel repos dont jouit l'unité des Eléatiques. Sa théorie des idées est une forme nouvelle, et pour ainsi dire plus dense du système des nombres dont, selon Pythagore, les êtres individuels sont les copies. Dans son Timée il donne à ces idées qu'il regarde comme substantielles le nom de « dieux éternels. »

90. — Cette expression un peu polythéiste ne doit cependant pas faire croire que les idées existent en dehors ou à côté de Dieu. Elles sont fondées en Dieu, qui est l'idée universelle, embrassant dans son unité tous les types partiels : le monde sensible qui est formé d'après cette idée universelle et qui contient les idées ou les types individuels, est par conséquent unique aussi.

91. — Dans les idées, Platon distingue celle du bien; il la place au-dessus de toutes les autres : elle est l'objet le plus élevé et à peine accessible pour la connaissance de l'homme ; jamais elle n'est suffisamment connue, mais sans elle toute autre connaissance serait inutile. Elle ne peut être comparée à aucun autre être, à aucune autre idée; bien plus, elle s'élève au-dessus de l'être ; car elle est la cause de tout ce qui est réellement et la source de toute bonté ; elle produit la lumière et le soleil du monde visible, dans la sphère intellectuelle, elle donne la vérité et la science (1). Ici l'idée de Dieu se confond évidemment avec l'idée du bien. Si

(1) Republ. 6, 505, 509 ; 7, p. 517.

Dieu en était distinct, il ne serait bon que pour autant qu'il participe à cette idée ; celle-ci serait élevée au-dessus de Dieu ; elle se communiquerait à lui. Et, puisque Platon représente les idées comme des dieux invisibles, la plus haute et la plus parfaite d'entr'elles devait être le dieu suprême ; pour un Dieu, artisan du monde et existant en dehors de cette idée, il n'y avait pas de place dans son système.

92. — Si donc on considère Dieu comme idée, c'est-à-dire comme le type de la création et des êtres finis, il est l'idée du bien ; cette idée embrasse l'ensemble des idées, et forme la base du monde intelligible. En sortant des profondeurs où il était caché, Dieu se développe dans les sphères idéales ; il projette ces faces-là de son être, qui lui servent de types pour la formation du monde ; chacune de ces faces représente le bien sous une forme distincte.

93. — Le monde a été fait, quand par l'activité de Dieu, les idées jusqu'alors tranquilles en elles-mêmes, gravèrent leur image dans l'espace tout plein dans la matière primordiale, privée de forme et des propriétés. Cette matière première, « Mère de ce qui parvient à l'existence » est éternelle et imperceptible ; les idées la déterminent et lui donnent le mouvement et l'étendue. C'est la « Hyle » qui, sans être corporelle, — ce qui serait déjà une qualité, — est la condition de l'existence des êtres corporels et le *substratum* de tout (1).

94. — Cette théorie est un des points les plus controversés de la doctrine de Platon. Il n'admet pas que la matière soit une émanation de la divinité et condamne le panthéiste qui la fait résider dans Dieu. Mais, comme l'idée de la création ne lui était pas plus familière qu'aux autres philosophes de l'antiquité, il

(1) Tim. p. 27. 48. 51.

faut bien reconnaître que son système accuse une forte tendance au dualisme. Ce principe, cette base de tout est bien certainement matériel; si ce n'est pas un corps, c'est quelque chose qui peut l'être, qui tend même à le devenir. Or, cette matière première a été livrée à un mouvement désordonné et placée dans un état chaotique, dans lequel les quatre espèces de corps élémentaires s'entre-heurtaient. Cette impulsion est partie d'une âme mintelligente, dominée par une aveugle nécessité et existant au sein du chaos (1). Ainsi même avant l'intervention de l'Artisan du monde, l'élément primordial avait déjà pris certaines formes, avait passé à l'état de matière secondaire, visible et corporelle. Ce n'était cependant encore qu'un état chaotique, où l'intelligence divine porta l'ordre et la forme. Elle fit descendre la bonté des sphères idéales, la répandit sur la matière et brisa ainsi la loi de la nécessité. Les parties emportées jusqu'alors dans un mouvement sans règle se séparèrent pour s'harmoniser ensuite; la matière fut organisée sur le type des idées éternelles, d'après les principes de la forme des choses. Le monde est donc comme un enfant qui a Dieu pour père et pour mère la matière; mais celle-ci serait restée un principe stérile sans l'action fécondante de la divinité. Dans tout être organique, il y a d'abord la matière et puis la ressemblance que Dieu lui donne avec une idée: par cette ressemblance l'être entre dans le plan, dans l'harmonie du monde; par la matière il touche à l'accidentel, au mal, à l'inutile.

95. — La première œuvre de Dieu fut l'âme du monde. Un des facteurs dont il se servit pour la former est l'âme éternelle, qui imprime le mouvement au chaos; Platon la désigne tantôt comme la concupiscence inhé-

(1) Ibid. 52. 53.

rente à la nature corporelle, tantôt comme la réalité changeante, répartie entre les corps ou, ce qui est la même chose, comme une force inintelligente et la nécessité. Ce principe pouvait être dompté mais non changé ou détruit par l'intelligence divine; toujours en révolte, il ramènerait le règne d'une diversité sans limites, du désordre et du mal, si Dieu ne veillait pas à la conservation de l'ordre établi (1). Il l'a dompté en la combinant avec un autre facteur, qui est le « nus » principe divin, émanation de la divinité (2). A cette fin, il forma d'abord une nature intermédiaire au moyen de ces deux facteurs; de sorte que dans l'âme du monde on peut distinguer trois principes, trois réalités, qui correspondent aux trois facultés de l'âme, l'opinion, la science, l'intuition.

96. — L'âme du monde est donc le premier, le principal des dieux créés; elle réside au centre du monde; mais répandue aussi dans l'univers entier, qu'elle enveloppe de tout côté, elle anime et régit les corps formés de la matière (3). Quoique composée d'éléments éternels, elle est un être individuel, ayant eu un commencement: elle ne renferme pas les idées; celles-ci, au contraire, indépendantes d'elle, existent au-dessus des bornes du temps et de l'espace, comme les types éternels des choses. L'âme du monde n'a pas de volonté; mais elle pense aussi bien et mieux que notre âme: elle perçoit tout ce qui se passe en elle et dans ses parties: elle est impérissable ainsi que le mouvement qui dépend d'elle.

97. — Ainsi pour l'observateur attentif, il est certain que Platon pose trois principes éternels: Dieu ou l'intelligence pure, la matière première et l'âme. Déjà

(1) Tim. p. 48. Polit. p. 272-273.
(2) Polit. p. 369. Tim. p. 44.
(3) Tim. p. 34. 36.

avant la formation du monde, il existait une essence spirituelle, divisible mais incorporelle, et que Dieu prit pour base dans la formation de chaque âme. Quand Dieu sépara la matière et l'organisa dans des corps particuliers, il divisa la substance spirituelle et forma des âmes différentes les unes des autres, c'est-à-dire, participant plus ou moins à l'intelligence divine (1). Aussi Platon appelle-t-il éternelle et divine cette partie de l'âme du monde, des âmes des astres et des hommes, qui contemple les idées (2). La plénitude, la perfection absolue de l'intelligence ne se trouve que dans Dieu qui est intelligence même : l'âme du monde, les âmes des astres y participent aussi quoique dans une moindre mesure. Plus faible dans les âmes humaines, elle y est toujours comme un rayon, une étincelle qui est à l'essence divine ce qu'est le rayon au soleil dont il émane. De là la double nature de l'âme humaine dans laquelle, selon l'expression mythique de Platon, il y a deux coursiers, l'un noble, et l'autre d'un sang beaucoup moins généreux (3).

98. — Platon n'est donc pas panthéiste : chez lui la matière est entièrement distincte de la divinité ; mais son système a incontestablement une tendance panthéistique. Depuis l'intelligence jusqu'à l'homme, tout fait, selon lui, partie de la substance divine. C'est Dieu lui-même qui, par l'activité intellectuelle émanée de Lui, est présent dans toutes les âmes et s'y révèle, quoiqu'à des degrés différents.

99. — Dieu qui est un être bon, exempt de jalousie forma le monde de quatre éléments ; il harmonisa le mouvement désordonné qui emportait d'abord la matière première, donna à l'univers la ressemblance la

(1) Plut. quæst. Plat. 2, 2. De ser. num. vind. c. 5.
(2) Politic. p 309. Tim. 44 c.
(3) Phœdr. 246.

plus parfaite avec sa divine essence et en fit une unité exempte de défauts et à l'abri des ravages du temps. Il donna au monde la forme sphérique qui est la plus parfaite et un mouvement circulaire. Le monde qui, étant corporel, ne peut jouir de l'immuable repos de la Divinité, se meut nécessairement; mais ce mouvement doit être une image de la divine essence, se spiritualiser en quelque sorte en s'exécutant sur lui-même. Au sein du monde existent, naissent, changent une multitude d'êtres particuliers; ce monde qui embrasse tout, est en réalité un animal intelligent, composé d'une âme et d'un corps. Platon l'appelle un Dieu qui se suffit à lui-même (1), un Dieu qu'on perçoit comme l'image de l'intelligible et qui, ayant eu part à la beauté et à la bonté, est le plus parfait, le plus heureux des dieux qui ont eu un commencement (2).

100. — L'artisan du monde produisit ensuite une race toute céleste, les dieux des astres, qui mesurent le temps, en parcourant la route qui leur est tracée dans l'espace. « Uranos, » est pour Platon tantôt l'univers avec les êtres qu'il renferme et tantôt le ciel, le règne sidéral par opposition à la terre. L'univers est selon lui partagé en trois parties ou diacosmes : la région des étoiles fixes, l'espace où se meuvent le soleil, la lune et les cinq planètes, la terre. Celle-ci repose au centre de l'univers et est le premier, le plus ancien des dieux intra-mondains (3). Ces globes-là sont des dieux, enfants du Père éternel et visibles, et ici Platon trouvait place pour les divinités du culte populaire, qui n'étaient originairement et ne sont encore chez les barbares que des divinités sidérales (4); Zeus, au con-

(1) Tim. p. 34. B. 68. E.
(2) Sympos. 202. C.
(3) Republic. 10. p. 616 seqq. Tim. p. 38. C. seqq.
(4) Cratyl. p. 397. C. Leg 10. p. 886.

traire, est à ses yeux, (au moins quelquefois), le dieu suprême et l'auteur du monde. Ces dieux dont les corps sont en grande partie formés de feu, ne sont pas immortels de leur nature; mais la volonté toute-puissante du Créateur les soutient et les empêchera de périr: chacun d'eux a une âme intelligente qui est le principe de son mouvement sidéral (1).

101. — Platon savait cependant que le peuple grec était loin de considérer les divinités olympiques comme des dieux sidéraux, et tout en croyant que les anciens Hellènes n'avaient honoré que les astres, il était convaincu que la plupart des dieux helléniques ne pouvaient se ramener naturellement au Sabéisme. Dans son Timée, il s'exprime sur les divinités mythologiques avec une ironie peu déguisée : « Exposer leur origine, dit-il, est une chose qui dépasse nos forces: il ne nous reste qu'à croire ceux qui en ont parlé dans les âges précédents; si parfois ils emploient des arguments qui paraissent peu solides, il faut se rappeler que, descendants des dieux, ils ont dû connaître leurs ancêtres mieux que personne (2). » Ils trouvent place dans son système cosmique, mais seulement comme des êtres d'un ordre inférieur, comme des démons ou des génies. L'univers se compose de douze régions ou sphères célestes, dont huit sont occupées par les corps ignés. Les trois sphères au-dessous du règne sidéral et placées entre lui et la douzième, la sphère terrestre, les régions de l'éther, de l'air et de l'eau, sont peuplées de génies ou démons. Ceux-ci suivent en quelque sorte la marche régulière des astres, et leurs corps sont formés d'éther, d'air ou d'eau, selon que leur sphère respec-

(1) Tim. p 40. 41 Leg 10, p. 904. a.
(2) Tim. p. 40, 41.

tive est remplie de l'un ou de l'autre de ces éléments (1).

102. — Les êtres inférieurs, mortels, ne pouvaient être créés par le Dieu suprême lui-même; car ils eussent été alors semblables aux dieux. Mais comme il fallait des créatures mortelles, pour faire du monde un tout complet, le Dieu souverain confia aux dieux des astres les éléments immortels, les germes intelligents des âmes, pour les réunir à des éléments périssables et former ainsi, à l'imitation du Créateur, des êtres vivants. C'est ainsi que fut créé l'homme, être religieux et dont l'âme est faite de la même substance que l'âme du monde (2). Le soin, la protection de l'humanité entière est confiée aux dieux qui donnèrent l'existence à l'homme.

103. — L'âme humaine est dans ses parties et dans ses mouvements un abrégé de l'âme du monde. Elle aussi est modelée sur l'idée du bien; l'homme doit par conséquent, retracer dans sa conduite l'image de la Divinité. L'âme n'est pas un être simple; on peut distinguer en elle trois parties essentielles. L'homme possède d'abord l'intelligence, qui est quelque chose d'immortel, un rayon du « Nus » divin. A côté de cette partie si élevée, il y a dans l'âme des éléments mortels; l'un, tout viril, est le principe du courage de la passion: l'autre, d'une nature et d'un sexe moins nobles, est la concupiscence basse et sensuelle. Ces deux éléments se joignent au corps, au moment où l'âme di-

(1) Epinom. p. 981. Si cet écrit n'appartient pas à Platon, il rend exactement les opinions de la vieille académie. La doctrine de Platon est ainsi exposée par Xénocrate (ap. simpl. in Phys. f. 265), Plutarque (Is. et Osir. c. 26, de Sil Orac. c. 10. 13), Maxime de Tyr (Diss. 14, p. 161. Markl.), Proclus (in Tim. p. 259.) et Chalcidius (in Tim. p. 222. 269, Meurs)

(2) Tim 69.

vine s'unit à lui, et ils constituent sa vitalité (1). Les trois âmes sont isolées dans le corps: la partie divine a son siége dans la tête; la plus noble des deux autres, celle qui est le principe du courage et des passions, réside dans le cœur; la concupiscence sensuelle est fixée dans le foie (2). L'âme divine doit prédominer dans l'homme; l'âme mortelle doit être soumise à la première et se garder d'en troubler ou d'en entraver les augustes fonctions. On le voit: dans sa Psychologie, Platon ne sait trop où placer la volonté qu'il n'a pas assez nettement distinguée des autres facultés : elle est cachée dans les passions de l'âme inférieure, tant mâle que femelle.

104. — Avec tous les philosophes de l'antiquité, Platon soutient qu'un être ne peut être connu que par un être qui ait la même nature. (3) L'esprit, ce qu'il y a de divin dans l'homme, est essentiellement intelligent: il peut donc connaître les idées, s'élever même jusqu'à Dieu qui est la plus haute d'entre elles, et dont il est l'émanation et l'image la plus pure. Mais cette intelligence n'est qu'une étincelle détachée d'un immense foyer, qui est Dieu; l'union avec la matière arrête son essor, obscurcit sa flamme et l'homme ne peut connaître Dieu d'une manière adéquate, ou dans la plénitude de son être. De même nos yeux ne percevraient pas la lumière, s'ils n'avaient aucune affinité avec le soleil ou ne lui empruntaient leur force visuelle : de même nos yeux ne peuvent se fixer sur le soleil ou en supporter l'éclat, mais doivent le connaître par ses effets, par les rayons lumineux qu'il projette (4).

(1) Rep. 4, 439. Tim 69. 72. Politic. 309 Phœdr. 246. 253.
(2) Tim. 70 84.
(3) Sext. Emp. adv. Math. 7, 116. Cfr. Jamblic. in Villoison Anecd. 2. p 193
(4) Rep. 7, 515. sqq.

105. — La nature, l'origine de l'âme montrent donc que sa fin suprême consiste à connaître et à savoir. En atteignant ce but, elle trouve la vertu et le bonheur; en le manquant, elle devient criminelle et malheureuse. Elle porte en elle-même son bonheur et son malheur : le premier consiste dans la jouissance qui naît de la science et l'autre dans la douleur qui résulte de l'ignorance et de l'erreur. L'âme voulant nécessairement ce qui lui apparaît comme meilleur, vertu et science sont synonymes — il n'y a d'autres crimes que l'erreur et l'ignorance.

106. — C'est ici surtout que Platon se montre le disciple de Socrate: dans sa théorie de la beauté et de l'amour qu'elle produit, il marche sur les traces de celui qui se glorifiait de ne connaître, de ne pratiquer d'autre art que l'Erotique. La beauté est pour Platon la splendeur du bien suprême et du monde idéal (1); le reflet que l'œil en trouve dans les choses extérieures, produit dans l'âme le sentiment de l'amour, où le désir et le plaisir se confondent ; le regard jeté sur un bel objet rappelle à l'intelligence l'archétype de toute beauté, Dieu et le monde idéal, qu'il lui a été donné de contempler dans une existence antérieure. L'essence du bien, dit Platon, s'identifie pour nous avec la nature du beau (2) ; en aimant le beau, l'homme aime, à proprement parler, le bien (3).

107. — Profondément convaincu de l'immortalité de l'âme, Platon soutenait énergiquement qu'avant la naissance de l'homme elle avait joui d'une vie antérieure. L'âme existe avant le corps qu'elle régit: « nous ne sommes pas des créatures terrestres, dit-il ; notre

(1) Phœdr. 250.
(2) Phileb. 64
(3) Couviv. 205.

nature est toute céleste (1). Le nombre des âmes est déterminé et ne varie jamais: toutes celles qui sont maintenant unies aux corps, ont vécu sans exception, dans un état extra-corporel (2). Avec tous les sectateurs de la préexistence, Platon admet que les actions de la première vie déterminent pour chacun le caractère de l'existence terrestre. Par là, il croit introduire l'ordre et la stabilité dans l'existence humaine, livrée jusqu'alors aux caprices du hasard, et détruire le préjugé des Grecs qui rejetaient la responsabilité de leurs fautes sur les dieux ou l'aveugle fatalité. L'acte libre par lequel l'âme, encore exempte des liens du corps, fixe elle-même son état postérieur, est présenté dans son Phèdre d'une autre manière que dans sa République. Dans Phèdre, tout dépend de l'énergie avec laquelle l'âme s'élève et s'attache à la contemplation de ce qui est, de Dieu, des idées: si elle ne parvient pas à cette vision, ou si par paresse et par oubli, elle n'y persévère point, elle descend vers la terre, pour entrer dans un germe humain, dont le mérite est proportionné au plus ou moins de perfection de la vision. Dans la République au contraire, le philosophe enveloppe cet acte d'un voile mythique: il représente les âmes choisissant, chacune selon ses lumières, entre les différentes destinées; c'est d'après ce choix que leur sort est fixé. Conformément à cette théorie, il dit dans son dernier ouvrage: « les âmes ont dans elles-mêmes la cause des changements qu'elles subissent; mais en se changeant, elles suivent l'ordre et la loi de la fatalité (3). »

108. — Les âmes sont donc tombées, avant d'être unies aux corps. Qu'elle provienne de l'impuissance à

(1) Tim 90.
(2) Rep. 611. Tim. 41.
(3) Leg. 904.

connaître le Divin, ou d'un choix imprudent, la chute est certaine aux yeux de Platon. Dans la première hypothèse, il faut regarder comme déchues les âmes de tous les hommes; dans l'autre cas, la faute ne pèse que sur le grand nombre; les unes ont fait un choix insensé; les autres se sont laissé égarer par une passion qui datait d'une vie antérieure; bien peu ont procédé avec la prudence requise. La faute, ajoute-t-il, en est à elles, et non pas à Dieu. Les âmes immortelles ont pu déchoir avant de vivre ici-bas, parce qu'elles n'étaient plus même alors des émanations pures du «Nus »divin; mais des êtres composés de diverses parties; Dieu a pris les âmes humaines dans le réservoir, où l'âme du monde avait été formée d'éléments hétérogènes (1). Dans l'âme immortelle de l'homme il y a donc des parties moins énergiques, moins éclairées, qui entraînent et obscurcissent souvent l'élément supérieur et divin. Notre philosophe devait donc ramener à la liberté individuelle ce qu'on regardait ordinairement comme l'œuvre du destin ou de la divinité. Il enseigna que la situation, la profession où l'homme se trouve, les dispositions morales et intellectuelles, qui se développent en lui dès son enfance, sont le résultat d'un choix libre et spontané. Dans son dernier ouvrage nous lisons: Dieu a ordonné le tout, de manière que ce qui naît occupe la place qui convient à sa nature particulière. Mais il a laissé à notre volonté libre la faculté de choisir les dispositions et la nature de nos âmes (2).

109. — Quant à la morale, Platon affirme à différentes reprises que personne ne se livre volontairement au mal. L'injustice est à ses yeux une infirmité de l'âme, aussi peu dépendante de la volonté que les maladies du

(1) Tim. 35, seqq.
(2) Leg. 904.

corps (1). L'homme qui pèche manque de connaissance, d'aptitude pour distinguer le bien, mais il ne veut pas réellement le mal : son jugement s'est égaré et cette erreur est moins un acte de la volonté libre, qu'une infirmité, qu'un défaut physique. Quand il se trompe, son intelligence souffre une violence irrésistible de la part des objets extérieurs, ou des défauts de sa nature, de son tempérament physique et moral. Même l'acte par lequel les âmes, avant d'être unies aux corps, fixent elles-mêmes leur destinée terrestre n'est pas au fond un acte libre et spontané. C'est le résultat nécessaire du degré de pénétration dont cette âme est douée ; et cette pénétration dépend elle-même des rapports qui lient entr'elles les diverses parties de cette âme. Elle choisit nécessairement, dit Platon, le sort qui lui paraît le meilleur (2). En vertu de son divin principe, elle est vertueuse, quand les penchants sensuels, les passions de ses deux parties inférieures et l'influence du corps ne viennent pas arrêter son élan. Les dispositions corporelles, l'éducation, les objets extérieures exercent sur l'âme intelligente, une influence que Platon a beaucoup exagérée. De ce côté encore la nécessité remplace chez lui la liberté — l'homme a l'intelligence saine ou lésée et est par conséquent inévitablement vertueux ou coupable.

110. — Platon fut pour la Grèce d'alors l'apôtre de l'immortalité de l'âme. Personne avant lui n'avait tenté d'appuyer cette idée sur des preuves puisées dans la nature même de l'homme ; parmi ses contemporains, il était, si l'on en excepte un petit groupe de Pythagoriciens, passablement isolé avec ses nobles espérances. Les écoles Socratiques (ce qui d'ailleurs se comprend

(1) Leg. 861.
(2) Rep. 618-619. cfr. 413. 589.

très-bien pour les Cyrénaïques), semblaient exclure l'immortalité de l'ensemble de leurs doctrines. Pour Platon ce fut le point central de longues méditations, la pierre angulaire de son système et la base essentielle de ses théories de la connaissance et de l'ordre moral dans le monde. Aussi trois de ses plus magnifiques dialogues sont destinés à mettre ce dogme en lumière: le Phèdre établit la préexistence des âmes; le Banquet expose l'influence de l'immortalité sur les rapports de la vie présente; le Phédon dépeint la mort comme le médiateur d'un avenir fortuné. La vie présente n'est pas seulement la conséquence, le fruit d'une existence antérieure: elle est aussi le germe d'une vie future. Si la première existence a fixé notre destinée terrestre, celle-ci fixera de son côté notre sort dans l'avenir.

111. — La première preuve platonique de l'immortalité est tirée de la théorie d'Héraclite sur le mouvement où tout naît, où tout périt et sur l'éternelle vicissitude des situations les plus diverses. Si la mort était pour les êtres vivants un anéantissement complet, la nature devrait finir par éprouver un arrêt, un épuisement total. L'âme passe donc éternellement de l'un à l'autre de ces deux états corporel et extra-corporel: un mouvement circulaire l'emporte de la vie à la mort et de la mort à la vie. La deuxième preuve est tirée de l'hypothèse de la préexistence des âmes: Platon qui la regarde comme un fait certain, expose ici sa maxime tant de fois répétée ailleurs et d'après laquelle connaître n'est que se souvenir de ce qu'on a su auparavant. De son existence antérieure l'âme a gardé une science qui sommeille jusqu'à ce que l'expérience sensible vienne l'éveiller: quand elle saisit la vérité, elle se souvient de ce qui est réellement, de l'Idée que, dans sa première vie, elle a pu contempler en présence de son

Dieu (1); elle aspire de nouveau à ce bonheur. Ensuite viennent les preuves puisées dans la nature même de l'âme. Elle est pour le corps le principe vital, la réalisation de l'idée de la vie; les idées d'âme et de vie sont même identiques (2); ce serait donc une contradiction que de supposer l'âme mortelle (3). Si elle pouvait être anéantie, ce ne serait que par un défaut qui lui serait propre, par le mal; mais l'expérience prouve que le mal ne produit pas cet effet (4). Enfin, l'objet et le sujet de la connaissance ayant nécessairement la même essence, l'âme participe à la nature des idées qu'elle peut connaître et qu'elle connaît: elle doit par conséquent aussi posséder les propriétés des idées, la simplicité, l'éternité, l'indestructibilité. Notons-le cependant: la simplicité que Platon admet ici ne se concilie pas très-aisément avec le triple être qu'il attribue à l'âme dans son Phèdre et dans sa République.

112. — Subissant l'influence des doctrines orphico-pythagoriciennes, il a fait de la métempsycose une partie essentielle de sa théorie des êtres. Cette idée est reproduite dans les plus importants de ses ouvrages; elle s'y allie à la croyance populaire des expiations de l'Hades, quoiqu'il soit très-difficile de déterminer ce qu'il y a d'ornements mythiques ou de poétiques conjectures dans les peintures détaillées que le philosophe a faites de cet état expiatoire. Il y a six degrés de migrations dont chacun embrasse une durée de dix siècles; l'âme s'y choisit toujours librement sa vie nouvelle et expie ainsi dix fois ses fautes, jusqu'à ce que, dégagée des liens du corps, elle entre dans une existence heureuse, où elle contemplera Dieu et le monde

(1) Menon p 81. Phœd. 72. seqq.
(2) Phœd. 105. seqq. cfr. Rep. 1, 353. Leg 10, 895.
(3) Phœd. 102-7.
(4) Rep. 10, 609.

des idées (1). Les âmes des philosophes choisissent toujours la même existence et sont délivrées après une triple migration. Les autres âmes sont, après leur première vie, envoyées dans les régions souterraines; elles y sont jugées et expient leurs fautes dans différentes parties du sombre empire. Celles-là seules, dont il n'est pas permis d'espérer la guérison, sont précipitées pour toujours dans le Tartare (2). Certains forfaits sont punis par des châtiments éternels; celles qui ont vécu dans la justice, entrent dans un astre dont la nature correspond à la leur, y jouissent d'un repos fortuné, jusqu'au moment de commencer une seconde vie. Entre le bonheur et le malheur éternels, Platon a incontestablement admis un état intermédiaire où les âmes se purifient. Les hommes qui ont vécu dans la souillure, changent de sexe dans la première migration, et si dans cet état ils se livrent encore aux mêmes désordres, ils entrent dans les corps des animaux, dont ils ont imité les ignobles excès (3). Là, Platon s'arrête et il ne fait pas, comme Empédocle, passer les âmes dans les plantes. Notons encore le trait suivant; il est digne de remarque: les grands coupables châtiés dans le Tartare doivent humblement implorer le pardon de ceux qu'ils ont offensés; ils ne sont délivrés qu'après que leur prière a été exaucée (4).

113. — Tout cela ne résolvait pas le grand problème de l'origine, du siége du mal physique et moral. Platon ne semble pas s'en être beaucoup occupé et n'avait pas des idées fort nettes sur cette question. Ce n'est que dans son dernier ouvrage qu'il admet le dualisme; il y affirme que l'âme est la cause du bien et du mal,

(1) Rep. 10, 615.
(2) Phœdr. 249. Phœd. 107. 113. Rep. 10, 614. Gorg. 526.
(3) Tim. 42.
(4) Phœd 114.

du beau et du laid, du juste et de l'injuste ; par conséquent, il faut admettre deux âmes (du monde), dont l'une produit le bien et l'autre le mal (1). Selon la remarque très-juste de Plutarque, ce mauvais principe n'était aux yeux de Platon que « l'Anagke, » le sombre élément de la nature, la force désordonnée, inintelligente qui meut la matière et qui, opposée à Dieu et au bien, n'est pas être entièrement assujettie par la puissance du divin artisan du monde. Car, dit Platon, tout ce que l'univers renferme de beau, il l'a reçu de son auteur ; le mal, le désordre qui se trouve sous le ciel, est un héritage que les êtres vivants tiennent du premier Chaos (2). Le mal existera donc toujours dans le monde ; toujours il y aura nécessairement un principe opposé au bien ; mais, « ce principe-là n'a point de place parmi les dieux ; il est inhérent à la nature des mortels et à la terre qu'ils habitent (3). »

114. — Le siége du mal est donc dans la matière ; le péché a sa source dans l'union de l'âme avec la substance du corps. Dans son état actuel, l'intelligence est comme couverte de scories ; cette masse terrestre l'entraîne vers la terre, la remplit de convoitises et l'infecte d'un poison, dont la science conjure les désastreux effets, mais dont la mort pourra seule la délivrer, en brisant les liens du corps. Le mal, sous quelque forme qu'il se produise, est pour Platon une force qui envahit l'âme pour en briser l'harmonie. L'iniquité est une lutte entre les trois parties de l'âme, dont l'une empiète sur le domaine de l'autre, une révolte de l'élément inférieur, qui refuse de se soumettre et veut même arracher l'empire à celui que la nature a

(1) Leg. 10, p. 896.
(2) Politic. 273.
(3) Theœtet. 176.

fait pour régner. Il admettait et devait admettre l'influence que les fautes de la première vie exercent sur l'existence présente : les paroles suivantes qu'il adresse à un voleur sacrilége, le prouvent : « Le coupable penchant qui t'entraîne à profaner les temples ne vient ni des dieux ni des hommes : une convoitise criminelle profondément enracinée dans l'homme par une prévarication ancienne et non encore expiée t'a maîtrisé ; mais tu dois la combattre de toutes tes forces. »

115. — La théorie des idées forçait Platon d'identifier la morale avec la physique. Ce qu'il y a de bon dans le monde ne l'est que pour avoir participé aux idées : la science du vrai (de l'idée) et en même temps la science du bien ; les idées qui sont le fondement de nos connaissances doivent être aussi la règle de nos actions. Pas plus que Socrate, Platon n'a précisé les rapports qui existent entre l'intelligence et la volonté, entre la science et l'action. L'activité intellectuelle devient vertu en s'élevant jusqu'à la sagesse, ou ce qui revient au même, le vrai philosophe est l'homme le plus vertueux : il n'y a rien de plus important que d'étendre sans cesse le cercle des connaissances, puisque la sagesse, la science éclairée est la seule, l'universelle vertu. Après cela, Platon reconnaît quatre vertus particulières : aux trois puissances par lesquelles l'âme pense, ose et désire, correspondent la sagesse, le courage, la sobriété. La justice qui représente surtout la loi de la modération et rend à chacun ce qui lui est dû, est la quatrième vertu ; elle n'est pas essentiellement distincte des trois autres ; elle les résume plutôt et n'est pour ainsi dire que la sagesse considérée dans son côté pratique et réalisée dans la conduite. Le but suprême des efforts de l'homme doit être de réaliser l'idée du bien, de ressembler à Dieu. Il doit travailler sans cesse à assurer l'empire de l'intelligence sur les

choses sensibles et la concupiscence, à la faire triompher de cette puissance inférieure, à subordonner l'ambition et l'amour du gain au noble désir d'apprendre, qui perfectionne la vertu ; ce triomphe, cet empire repose également sur le développement progressif de l'activité intellectuelle, sur la science. Disciple de Socrate, Platon n'avait rien à répondre quand on lui demandait quel moyen l'homme avait pour conformer toujours sa conduite à ses connaissances? Il suppose constamment que celui qui connaît le bien, l'exécute toujours — que la non-exécution du bien ne doit pas être imputée à la volonté, mais à l'intelligence, au défaut d'une science qui, il faut bien le dire, n'est accordée qu'à un petit nombre d'hommes, capables de suivre les spéculations philosophiques. Ici on reconnaît facilement l'influence de la théorie qui attribue une nature divine à l'âme intelligente de l'homme ; cette théorie obscurcit, altère nécessairement les notions de liberté, de péché, de grâce et d'amour.

116. — Fidèle aux traditions des Orphiques et des Pythagoriciens, qui regardaient le corps comme la prison et le tombeau de l'âme, Platon salue la mort comme le libérateur de l'âme captive et le plus grand des biens auxquels puisse aspirer le sage (1). Cette délivrance cependant commence dès cette vie; l'âme doit se soustraire successivement au tyrannique empire du corps, jusqu'à ce que le trépas vienne rompre le dernier anneau de cette chaîne brisée. Elle y parviendra en combattant les convoitises sensuelles, en s'adonnant à la contemplation des idées, en aspirant à la véritable philosophie. Cette mort, commencée au milieu de la vie et consistant dans la victoire remportée par l'intelligence sur la sensualité est une de ces pensées par les-

(1) Phœd. 62. Gorg 492. Cratyl. 400. Phœdr. 250.

quelles Platon s'est élevé le plus au-dessus de son temps et de sa nation, et qui ont fait de lui comme le précurseur d'une doctrine plus relevée. En même temps, il condamne le suicide que les Grecs regardaient parfois comme un devoir et un acte de vertu. Cependant, il ne parle jamais que de la connaissance théorique des idées; il ne sort pas de là, même en déclarant que puisque « le mal existera toujours, nous devons nous détacher de la terre et prendre un rapide essor vers les Dieux; c'est-à-dire nous rapprocher le plus possible de la divinité, en faisant le bien avec réflexion (1). »

117. — La «République» est l'ouvrage où le génie de Platon déploie toute sa grandeur et sa richesse. L'idée du souverain bien y est la loi fondamentale: après avoir formé l'individu qui est « l'Etat en petit, » elle doit régler aussi « l'homme en grand, » c'est-à-dire, la société humaine, l'Etat. Platon s'appuie sur le caractère et les idées du peuple grec; il pousse à ses dernières conséquences les principes politiques de Lycurgue, auxquels il prétend allier le système oriental des Castes. Et cependant il s'élève infiniment au-dessus des notions et des formes éthico-religieuses de l'antiquité. L'idée d'une communauté morale et religieuse, caressée par Platon, n'est autre que celle qui se réalisa plus tard dans l'Eglise chrétienne, quoique d'une manière que le philosophe n'avait nullement pressentie. Sa République est avant tout un vaste établissement d'instruction et d'éducation; elle fournit aux individus les moyens de remplir leur destinée et d'arriver au bonheur. Car, quoique dans une vie antérieure, on ait choisi et fixé son propre sort, l'instruction est toujours nécessaire pour éveiller et régler les souvenirs: dans un état bien ordonné, et non ailleurs,

(1) Theœtet. 176.

l'intelligence pourra trouver une nourriture saine et abondante. C'est ainsi que Platon, l'œil fixé sur l'ordre moral du monde et l'existence de l'individu, bâtit sa République comme l'image et l'antitype de l'un et de l'autre. Ne voyant dans l'existence terrestre qu'un moment fugitif resserré entre la noble vie qui l'a précédé et qui doit la suivre, il permet au pouvoir absolu de sa République d'absorber toute volonté individuelle, tout droit, toute activité personnels. L'autorité est entre les mains d'une aristocratie du savoir, qui est dans l'état ce que l'intelligence est dans l'âme: les citoyens sont divisés en trois ordres, qui correspondent aux trois parties dont l'âme humaine est composée.

118. — Dans la pensée de Platon, le peuple grec avait seul droit à la liberté, c'est-à-dire, à l'indépendance nationale; les nations barbares étaient nées pour la servitude. — Cet exclusivisme ne doit étonner personne. L'état exerce une autorité absolue sur les relations de la vie des citoyens: l'existence de l'individu s'absorbe entièrement dans la vie générale de l'état: l'intérêt personnel doit disparaître et faire place à une communauté d'intérêts et d'efforts. Pour obtenir ce résultat, le philosophe recourt à des moyens, qui accusent un tel mépris de la personnalité humaine, une ignorance si profonde des rapports moraux des deux sexes, que les siècles postérieurs ont dû s'étonner de les rencontrer dans un homme tel que Platon. Il condamna à un esclavage absolu la troisième classe, c'est-à-dire, l'immense majorité des citoyens : il détruit ensuite le droit de propriété dans les deux classes supérieures, et renverse et la famille et le mariage qui en est la base. La femme doit partager à mesure égale avec l'homme les travaux de la politique, de l'industrie et de l'éducation. La propagation de l'espèce humaine est soumise au contrôle et à la direction de l'état: les classes

supérieures sont groupées en familles, où femmes et enfants seront en commun. Tous les ans on formera, dans les solennités religieuses, les couples, chargés de pourvoir l'état de nouveaux citoyens: les magistrats présideront à ces cérémonies et pourront y user de supercherie. Les enfants seront allaités par des nourrices officielles; l'onanisme et l'avortement sont permis, pour éviter un surcroit dans la population: on pourra exposer ou tuer les enfants mal conformés au physique et au moral. Enfin, pour couronner ces infamies, il tolère la pédérastie, ce crime que dans ses « Lois, » il avait flétri comme la ruine des états. Il est inutile de le prouver: ce ne sont point là des caprices de l'imagination, mais des théories sérieusement professées par le philosophe; Epictète, Plutarque, Lucien, Clément ont vainement essayé d'excuser ou d'atténuer ces doctrines barbares.

119. — Quant à la position que Platon prit à l'égard du culte dominant, on peut dire en général, que, bien différent de ses prédécesseurs et de ses contemporains, il ne s'accommoda pas seulement par calcul à la religion populaire, mais lui voua un véritable respect et lui attribua une très-haute valeur. La religion traditionnelle des Grecs est la seule admise dans sa République idéale: les formes du culte ne sont changées en rien; un grand nombre de points doivent même être fixés et précisés par l'Apollon de Delphes (1). Son dernier écrit, (les Lois), tient compte de la réalité plus que ne l'avait fait la République: Platon y entre dans les détails de la vie et ne trace plus seulement le tableau d'un état-modèle, régi par les philosophes. Dans cet ouvrage tout pratique et adapté aux besoins des classes inférieures, la religion, revêtue d'une forme toute polythéiste, est

(1) Rep. 4, 427; 5, 461; 7, 540.

la base et l'âme de tout. Platon y donne l'ordre hiérarchique à suivre dans le culte des êtres supérieurs: d'abord, les dieux de l'Olympe, les dieux protecteurs de la cité, puis ceux de la terre, ensuite les génies et les héros (1). Il faut les honorer, selon les coutumes existantes, par des sacrifices, des prières, des vœux: c'est là la plus digne, la plus belle des occupations. Tout ce qu'il y a de bon dans la vie de l'état, vient des dieux; tout doit, par conséquent, leur être consacré: violer leur sanctuaire est le plus exécrable des forfaits. Les fêtes religieuses ont été données aux hommes par les dieux, émus de compassion pour le sort des mortels et désireux de relever les mœurs de la dégradation où elles étaient tombées (2); les fêtes de Bacchus sont formellement autorisées.

120. — Platon affirme hautement qu'il n'y a point de contact entre les dieux et les hommes: tout se fait par l'intermédiaire des Génies: de ceux-ci dépendent les sacrifices, les consécrations, les oracles et toute la science des devins. La religion n'était donc en grande partie que le culte des Génies; aux yeux du philosophe, elle n'en était cependant ni moins respectable ni moins nécessaire. Le sage même que la contemplation des idées inonde d'ineffables délices ne peut, sans imprudence, négliger le culte de ces êtres intermédiaires. S'il a devant lui la perspective de monter un jour dans une sphère plus relevée que la leur, il n'en aura pas moins dépendu d'eux dans le cours de son existence terrestre. Quand ces génies, dit Platon, ont pris possession d'une contrée, les habitants ont le plus grand intérêt à être bien accueillis par eux (3). Après cela, il

(1) Leg. 717.
(2) Leg 653.
(3) Leg. 747.

exprima le vœu que le peuple honorât particulièrement les dieux d'un ordre plus élevé, les divinités sidérales: le culte et la connaissance du dieu suprême étaient réservés aux gouvernants. Deux grands motifs nous portent à croire aux dieux (1): d'abord, la supériorité de notre âme sur les choses créées, et puis le mouvement des astres, qui doit être nécessairement attribué à une âme intelligente qui y réside. Ce dernier point est selon lui une découverte récente et inconnue aux âges précédents. Par conséquent, l'étude de l'astronomie est indispensable: ce serait blasphémer les grandes divinités, comme Hélios, Séléné et les astres, que de formuler de fausses théories sur leur mouvement (2). L'astronomie étant le meilleur moyen de connaître Dieu, est signalée, dans l'Epinomis, comme le degré le plus élevé, où la sagesse humaine puisse atteindre.

121. — Le système de Platon laissait donc un vaste champ aux croyances populaires; mais, se plaçant au point de vue moral, le philosophe n'en attaqua que plus vigoureusement la mythologie des poètes et les préjugés répandus alors sur les rapports qui lient les hommes aux dieux. Il combattit surtout trois grandes erreurs du paganisme grec: l'idée des luttes intestines des Dieux, le préjugé qui leur attribue la jalousie, la haine, la colère et autres passions humaines, et puis la croyance superstitieuse qui veut acheter l'impunité du crime au moyen de quelques sacrifices, prières et cérémonies. Il fit surtout ressortir la désastreuse influence de cette dernière aberration et montra que les criminels cherchaient l'expiation de leurs forfaits dans les orgies célébrées en l'honneur des dieux. Tout cela ren-

(1) Leg. 967.
(2) Leg 821.

dait la position de Platon assez singulière vis-à-vis des légendes religieuses des Grecs. D'un côté, les dieux proposés à l'adoration du peuple, ne pouvaient être de vaines abstractions et devaient avoir une histoire: il n'était pas possible de se passer dans l'éducation, de ces mythes qui donnaient un aliment à l'intelligence de la jeunesse et initiaient l'enfance à la religion officielle. D'un autre côté, la plupart de ces mythes représentaient les dieux et les héros sous les couleurs les plus odieuses, et devaient nécessairement produire une impression funeste sur le cœur de la jeunesse. Il regardait comme un suprême malheur la grande autorité dont jouissaient les poèmes d'Homère et déplorait que les Grecs allassent puiser à cette source empoisonnée leurs idées religieuses. Il exclut donc cette poésie de l'éducation, tout en rejetant les explications physiques et allégoriques par lesquelles les sophistes avaient torturé Homère. Par une contradiction manifeste, il permet dans un but d'utilité, d'entretenir les illusions: les fables et les légendes peuvent servir de moyens pédagogiques. On continuera donc de composer des poèmes, des légendes divines et héroïques; mais les auteurs devront soumettre leurs œuvres au contrôle de l'état; les mères et les bonnes seront chargées de raconter aux enfants ces fictions officiellement reconnues (1).

122. — Jamais le génie philosophique des Grecs ne prit un essor plus sublime que dans les belles théories de Platon. Plus que toute autre doctrine, elles agirent vivement sur les esprits et durant sept siècles, elles conservèrent cette influence; mais aussi elles s'harmonisaient avec les aspirations et les besoins religieux de la nature humaine; elles s'alliaient aux éléments les

(1) Rep 2,377. 382.

plus purs et les spiritualistes des croyances populaires et comblaient les lacunes du culte religieux du Paganisme. Le Platonisme prétend être, avant tout, une doctrine forte et moralisatrice, annonçant et donnant le bonheur. La philosophie, dit Platon, détache l'âme du corps; elle apprend à mourir et à méditer la mort; elle purifie l'âme de toute volupté, de toute douleur, qui la matérialisent, la elouent au corps (1). Il attribue à ses théories une vertu régénératrice; ceux, dit-il, à qui elles auront appris à connaître la cause des incertitudes où ils sont encore ballottés, seront mécontents d'eux-mêmes et se réfugiront dans le sein de la philosophie, pour y devenir des hommes tout nouveaux (2). En fixant son œil d'aigle dans les profondeurs de l'avenir, il y voit la suprême justice, la plus haute vertu épurée et glorifiée par les souffrances: il peint le vrai juste, couvert des dehors du crime, chargé de chaînes, livré aux plus cruelles tortures, mais conservant, pendant qu'on le cloue, les yeux bandés, à un gibet infâme, une inébranlable constance (3), Platon est donc le héraut, le précurseur du christianisme, mais seulement d'une manière négative; sa doctrine éveilla des besoins, des espérances qu'elle ne pouvait satisfaire d'une manière complète et durable: ses essais de réforme mirent à nu le vide et la fragilité de la théologie hellénique; en voulant donner un corps à ce culte vaporeux, il infusa dans un vase souillé la liqueur généreuse qui doit le faire voler en éclats.

123. — Un coup d'œil jeté sur les points capitaux de la doctrine de Platon, suffira pour résoudre des ques-

(1) Phœd. 64, 67.
(2) Theœtet. 168.
(3) Rep. 2, 361. 362.

tions récemment agitées; ainsi nous saurons à quoi nous en tenir sur la ressemblance qu'on prétend trouver entre elle et le Christianisme, et nous verrons si le même noyau, les mêmes idées sont cachés sous l'écorce d'expressions presque identiques. Platon est monothéiste; mais s'il donne sur Dieu des idées qui, par leur pureté, leur élévation dépassent tout ce que la spéculation a trouvé avant l'avénement du Christ, il n'est point parvenu à reconnaître la personnalité pleine, vivante et libre de la divinité. L'antiquité et les premiers âges chrétiens ont plus d'une fois voulu trouver chez lui une Trinité. Alcinoüs tortura les enseignements de Platon, les mêla avec les théories d'Aristote et réussit à en faire sortir ainsi une Triade divine; les Néo-Platoniciens regardèrent comme des hypostases absolues les attributs de Dieu entre lesquels Platon n'avait établi qu'une distinction de raison. Des théologiens chrétiens, séduits par les apparences, s'appuyèrent sur quelques expressions isolées pour lui attribuer une doctrine ou au moins pour lui faire l'honneur d'avoir pressenti une doctrine, qui en réalité n'était pas la sienne (1). Sans doute, Platon distingue entre Dieu,

(1) Les principaux passages où l'on a cru voir une Trinité, se trouvent dans le Timée, (37. c.) et dans la République (7, p 517). Dans le premier, Dieu est le Père qui produit ce monde, comme son Fils est l'image des dieux éternels ou des Idées. Si Platon eût réellement vu une communication de l'essence divine dans cette génération, il serait Panthéiste. Le second passage parle de Dieu, (idée du bien), de l'intelligence qui émane de lui et du soleil qui est son ouvrage. Si l'on pense ici à une Trinité, le soleil en est nécessairement la troisième personne. Enfin, on cite la seconde lettre de Platon (p. 312. E.); mais ce passage qui a exercé la subtilité de i lotin, est extrémement obscur (ap. Eus. Præp. Ev. 11, 17); l'auteur déclare lui-même qu'il ne parle que pour ceux qui sont initiés aux arcanes de sa doctrine. Abstraction faite de la question d'authenticité, qui est très-controversée, il semble que les mots : ἐκεῖνο αἴτιον ἁπαντῶν τῶν καλῶν, δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα, — font allusion

le monde typique des idées et le monde ou l'âme du monde qu'il appelle dieu. Mais à ses yeux, celle-ci n'est pas une divinité éternelle : elle a eu un commencement ; entre l'ensemble des idées que Platon ne représente jamais comme une unité vraiment personnelle et le Verbe, le Logos des chrétiens il y a un abîme.

124. — Ensuite, le dieu de Platon n'est pas le créateur, mais l'artisan du monde. Il y a deux principes : le Démiurge et la matière préexistante : si celle-ci doit être représentée comme n'ayant aucune qualité, aucune propriété ; si le philosophe va jusqu'à lui refuser l'Être, elle est toujours quelque chose, une Hulè. Ce dualisme a en outre une tendance panthéistique ; les âmes possèdent toutes un élément divin. La race humaine qui, d'un côté participe à l'essence du Dieu suprême, en est séparée par un abîme infranchissable ; dans l'ensemble de son être, l'homme est une œuvre indigne de Dieu ; une divinité subalterne et finie, l'a créé sur les ordres du dieu suprême. La fatalité païenne (Anagkè), la nécessité naturelle est pour le dieu de Platon, pour le bien suprême un obstacle insurmontable : l'âme ne saurait rester entièrement pure, entièrement exempte du péché, qui n'est cependant qu'une infirmité, un obscurcissement de l'intelligence. La faute qui des hauteurs du monde supra-sensible a précipité les âmes dans le monde matériel, n'est pas précisément une faute : c'est quelque chose d'accidentel, un manque de force intellectuelle. Aussi le salut et la rédemption n'est qu'un retour de l'esprit à lui-même, un recueillement de l'âme qui s'élance à la contemplation des idées, un amour plus élevé de lui-même, et cette

a la triple sphère où Platon a placé les idées, les divinités sidérales et les hommes, qui tous doivent à Dieu le degré de bonté et d'excellence où ils sont élevés.

rédemption est le partage exclusif du petit nombre d'esprits philosophiques. Le vaste système de Platon manque de conclusion et se meut dans un cercle fatal. Les âmes les plus pures, les plus dignes de contempler le monde des idées, retombent inévitablement dans les sphères inférieures : rentrées dans les espaces de l'Ether, elles s'y rendent toujours coupables de quelque faute, de quelque négligence et sont condamnées à rentrer dans le corps, pour fournir une nouvelle carrière de fautes et d'expiations. Aucune âme ne parvient jamais à une impérissable félicité.

125. — Les docteurs de l'Académie renonçant d'un côté au doute, aux hésitations de Socrate, firent autant de dogmes des hypothèses et des conjectures de leur maître Platon, et d'un autre côté, ils abandonnèrent quelques-unes de ses plus importantes doctrines, tout en restant fidèles à son esprit. Cela résultait naturellement du caractère général de ces doctrines. Speusippe, neveu de Platon, revint à la théorie pythagoricienne des nombres ; il distingua la divinité, le nous de l'unité de Pythagore et du bien suprême de Platon (1). A ses yeux, ceci n'est pas quelque chose de primordial, mais se développe dans les êtres : l'être bon et complet naît du sein de l'imperfection. En même temps, la divinité est « une force animale qui régit tout » (2), et qui (comme âme universelle) pénètre le monde à partir du centre et l'entoure à l'extérieur (3). Il semble avoir traité d'abstraction pure l'idée platonique de la bonté suprême qui est Dieu ; il met à sa place l'âme universelle des Pythagoriciens, concrète, matérielle, mais en même temps intelligente. Ensuite, il se sépara entière-

(1) Stob. Ecl. 1, 58.
(2) Vis animalis. Cic. N. D. 1, 13.
(3) Theophr. Metaph. 9, 322.

ment de Platon, en attribuant l'immortalité à toutes les parties, même inintelligentes de l'âme humaine. En cela il était conséquent; car il la regardait comme une émanation tout à la fois intelligente et non-intelligente de l'âme du monde (1).

126. — A Speusippe succéda Xénocrate. Compagnon inséparable de Platon, universellement estimé à cause de sa vie ascétique et irréprochable; il fut, durant 25 ans, à la tête de l'école académique d'Athènes (396-314.) Il s'écarta tellement des doctrines de son maître, que Numénius et d'autres accusèrent Speusippe, Xénocrate et Polémon d'avoir causé la ruine du Platonisme, en y mêlant des théories étrangères (2). Xénocrate y introduisit l'élément pythagoricien et fondit la philosophie avec le polythéisme; double tendance, à laquelle obéit ensuite toute la jeune Académie. La théorie des idées de Platon fut ramenée au système des nombres de Pythagore : le nombre, non plus idéal mais mathématique, devint l'expression adéquate des idées ; les notions de Dieu, de monde et d'âme furent revêtues d'une forme toute arithmétique. La Monade est le dieu suprême ou Zeus : elle résume l'être immuable, et à côté de ce dieu mâle, à côté du Nous, il y a une divinité femelle, la Dyade, qui est la mère auguste de l'âme du monde. Zeus réside dans la sphère de l'immuable, dans le ciel des étoiles fixes : la Dyade régit le monde qui change et où se meuvent le soleil, la lune et les cinq planètes : elle anime les astres et réside en même temps au sein des éléments, sous la forme de génies sublunaires (Herè, Poséidon, Déméter.) Ces globes célestes et animés forment avec Zeus les huit divinités olympiques,

(1) Olympiod Comm. in Phœd. dans le fragment communiqué par Cousin. Journal des Savants, 1835, Mars. p. 145.

(2) Ap. Euseb Præp. evang 14. 5.

et à côté d'elles se trouvent les trois dieux élémentaires que nous venons de mentionner (1).

127. — Xénocrate développa avec ardeur la théorie des génies ou démons ; et cette partie si importante de sa doctrine exerça une immense influence sur les siècles suivants. Ces êtres, intermédiaires entre les dieux et les hommes, facilitent les relations qui relient les habitants de la terre à ceux de l'Olympe ; mais n'ayant pas conservé intacte leur nature divine, ils sont devenus sujets aux passions des mortels. Il y a entr'eux des degrés de moralité : quelques-uns sont malfaisants et ténébreux ; tout malheur est leur œuvre ; les parties du culte qui déplaisent aux dieux et aux bons génies font leurs délices ; ils se réjouissent aux jours de malheur et aux fêtes marquées par des rixes, des propos obscènes, des macérations et des jeûnes (2).

128. — Se rapprochant d'Empédocle et de Platon qui, dans le Cratyle et dans le Phédon avait désigné les âmes humaines comme des démons, Xénocrate les place aussi dans le monde des génies : l'Eudémonie est le partage de celui qui a l'âme bonne : Cacodémon est celui en qui réside une âme malfaisante (3). En général, il définissait l'âme, à la manière des Pythagoriciens, comme un nombre qui se meut lui-même : elle vient du dehors dans l'homme et est, au dire du philosophe, enfermée dans le corps, comme dans « une prison titanique (4). » Il la regardait probablement comme un « apospasma » une partie, un fragment arraché à l'âme du monde, et devant rentrer dans le grand tout, quand la mort l'aura délivré du corps tombé en dissolution. Ce

(1) Stob. 1, 65. Arist. de cœlo 1, 10. Theodoret. Gr. aff cur. p. 495. Plut de fac in lun. c 29.

(2) Plut Isid c 26

(3) Arist. Pop 2, 6. Stob Serm 164, 24 Clem Strom 2, p 417

(4) Olympiod in Phæd 1. c Allusion au mythe orphique de Zagreus.

qui le prouve, c'estque même aux animaux il attribuait une âme immortelle, c'est-à-dire, une âme qui, loin de périr à la mort, retourne à la source inépuisable de la vie.

ARISTOTE.

129. — Le plus illustre disciple de Platon, et en même temps le grand et souvent l'injuste adversaire de son maître, fut le philosophe de Stagyre, le précepteur du grand conquérant. (384-322 av. J.-C.) Docteur universel de l'antiquité, il résumait dans son vaste génie toutes les parties de la science d'alors ; placé comme le Janus du monde scientifique, à la limite de deux époques, il recueillit toutes les conquêtes intellectuelles des Hellènes, fut vénéré comme le législateur de la philosophie et exerça sur tous les siècles suivants une puissante influence. Après avoir créé la logique, l'éthique et la psychologie, il consacra sa science encyclopédique au progrès de l'histoire naturelle et de la politique. Platon resta toujours son guide ; mais en s'appuyant sur les enseignements de son maître, Aristote n'en voyait pas moins les incohérences, les lacunes. Le caractère de son esprit lui faisait chercher des voies nouvelles. Et en effet, l'un de ces profonds penseurs forme l'antithèse de l'autre: si Platon est le philosophe de l'intelligence, Aristote est le philosophe de la nature. Le premier aspire toujours à s'élancer au-dessus de la nature, pour atteindre les sphères idéales : celui-ci quitte aussi peu que possible, la terre ferme et s'attache à la nature et à l'expérience. Platon s'inquiète peu d'un système complet et harmonique dans toutes ses parties : il s'occupe de grossir son trésor d'idées, et en expose le développement dans d'admirables dia-

logues. Aristote, au contraire est un systématiseur sévère : il connaît exactement ce qui a été fait avant lui, possède parfaitement sa matière, bannit tout ornement de son style serré et dit en quelques lignes ce que Platon délayait en plusieurs entretiens. Quand l'un prodigue les images, caresse les rêves des mythes et jette sur tout ce qu'il traite un poétique reflet, l'autre affecte une sécheresse toute mathématique et s'attache à la réalité dépouillée de tout ornement superflu. Clair et net, quand il s'approprie et modifie les idées du maître, il les réfute avec non moins de sagacité. Cette qualité il la montre surtout quand il attaque le côté pythagoricien de la philosophie platonique, la confusion des nombres et du système des idées, et qu'il combat les théories de Platon sur la matière et la formation du monde. En résumé, Aristote était moins un génie créateur et spéculatif, qu'un esprit éminemment critique, passant les doctrines d'autrui au creuset de l'analyse.

130. — Pour Aristote, Dieu n'est pas comme pour Platon, l'artisan, le suprême ordonnateur, mais la fin dernière, la cause finale de l'Univers. Le monde existe de toute éternité : l'univers n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin : hors de lui il n'y a ni espace, ni vide, ni temps, ni rien de ce qui s'ensuit. Le dualisme de Platon qui disait : « Dieu et Hulè, » reparaît dans la formule aristotélique : «Dieu et le monde.» Jamais il n'exista une matière, dont le monde eût pu être formé ; cet élément primordial est une abstraction, une simple notion de l'esprit : loin d'être quelque chose de réel, ce n'est qu'une simple disposition, la possibilité de devenir, condition logique de l'existence. Les êtres particuliers existent seuls : une matière préexistante est une chimère.

131. — Aristote qui rejeta et combattit énergiquement la théorie platonique des idées et ses conséquen-

ces, plaça dans la Nature même les différentes formes qu'elle nous offre matérialisées dans les corps. Ce n'est pas une main divine qui plaça ces formes dans la Nature : elles en constituent plutôt l'essence; elles y sont en germes, à l'état de puissance; mais jamais la nature ne leur donnera l'existence corporelle avant d'y être sollicitée et provoquée par l'intervention d'un autre agent. Car, en lui-même le monde est défectueux et imparfait : si c'est en lui que naissent éternellement les formes matérielles : s'il les porte et les conserve, un être supérieur doit d'abord les en faire sortir et les développer.

132. — Cet être, premier principe que tous ont rêvé sans le connaître, c'est Dieu (1). Il est le bien suprême, sollicitant la nature par sa seule existence, c'est-à-dire qu'étant l'objet universel du désir et de l'amour, il excite et stimule tout être qui possède la faculté d'être excité et le place ainsi dans les conditions favorables au développement extérieur des germes, qu'il possède en lui-même. Il n'a pas, à la vérité, créé ou façonné le monde qui est éternel ; il n'a pas besoin du monde ; mais il n'en est pas moins le terme où celui-ci aspire, sa fin dernière, son complément nécessaire (2).

133. — Une différence essentielle existe donc entre le dieu de Platon et le Dieu du Stagyrite. Celui-là est une force intelligente, qui connaît, forme, ordonne et conserve le monde ; le premier principe d'Aristote, au contraire, est une intelligence sans énergie, une substance éternelle, simple, infinie, incorporelle, n'agissant qu'en elle-même; elle répond plutôt à l'âme universelle de Platon qu'à son Démiurge (3). La nature divine

(1) De Gen. et Corr 2, 9.
(2) De Cel 2, 10-12 Phys Ausc 8, 6-10.
(3) Phys 8. 10. Met. 12, 7.

étant immatérielle, il ne saurait y avoir plusieurs divinités : Dieu est unique, simple et indivisible (1), mais solitaire : le monde n'existerait pas, que Dieu serait encore ce qu'il est. Son action commence et se termine en lui : il pense, mais il ne pense que la perfection, la bonté, la beauté souveraines, c'est-à-dire, lui-même : cette contemplation suffit à sa félicité (2). Dieu n'est donc pas une idée sans activité, ou un être enseveli dans un profond repos : il est éternellement agissant ; mais cette activité consiste à se contempler lui-même. De même que la vie animale est la vie de la sensation, que la vie humaine est pratique et sociale, de même la vie divine est la vie de l'intelligence toujours et également active dans la contemplation d'elle-même : et cette contemplation, étant acte pur, est inséparable de contentement et de volupté (3).

134.— En Dieu il n'y a donc que l'action d'une pensée se pensant éternellement elle-même et ne pouvant avoir d'autre objet. Des hauteurs de cette activité si pure, l'intelligence divine ne saurait descendre aux êtres particuliers : en changeant l'objet de sa pensée, en recourant au *discursus*, elle se changerait elle-même et se détournerait de ce qui est mieux pour se fixer sur des objets moins nobles (4). Elle agit sur le monde, mais d'une manière aveugle et nécessaire, à peu près comme l'aimant agit sur le fer. Si Dieu connaissait le monde, il connaîtrait aussi le mal qui s'y trouve ; cette connaissance le souillerait et le dégraderait. Les idées de Platon sur la Providence étaient de nouveau abandonnées ! Dieu est à la vérité le principe de toutes les har-

(1) Met. 12, 8.
(2) Met. 12, 7.
(3) Eth. Nic 10, 8 ; 7, 14. Met. 12, 8.
(4) Metaph. 12, 11.

monies de l'univers; mais il ignore si cet univers et cette harmonie existent. Aristote compare l'action de Dieu sur le monde à l'influence que l'objet aimé exerce sur celui qui aime: ce n'est pas par un contact physique que Dieu, absolument immuable en lui-même pourrait mouvoir l'univers; il le meut, comme le bien ou le beau attire l'âme, comme l'objet du désir attire celui qui y aspire (1).

135. — La bonté, la justice, la liberté de Dieu, et ses relations avec le mal physique et moral qu'on remarque dans le monde, sont des problèmes dont Aristote ne s'est guère occupé. A vrai dire, ils n'avaient presque pas de sens pour lui. Son Dieu n'est pas réellement personnel; il n'est qu'une personnalité incomplète: il ne sort pas de lui-même, de son éternel repos, pour agir au dehors. Il est le terme des aspirations cosmiques et non le principe actif de l'univers: sa dignité, sa félicité lui imposent un repos absolu, il tiendrait le monde dans sa main, qu'il ne pourrait pas encore agir sur lui, sans se fatiguer (2).

136. — Le ciel suprême, la sphère des étoiles fixes, est le seul qui se meuve par l'impulsion immédiate de Dieu: ce monde céleste enveloppant tout ce qui est dans le temps et dans l'espace, forme ainsi la limite

(1) De Gen. et Corr. 1. 6. Met. 12. 7.

(2) Les anciens commentateurs ont voulu trouver chez le Stagyrite l'idée d'une Providence conservant et gouvernant le monde. Oubliant qu'Aristote restreint la science de Dieu à sa propre essence, ils se sont fondés sur quelques assertions isolées, où il parle au hasard d'une action de Dieu sur l'ordonnance du monde, et lui ont fait dire que Dieu a produit l'univers en réalisant les idées, qui appartiennent à sa divine essence et qu'en se contemplant lui-même, il connaît aussi le monde. Mais jamais Aristote ne parle de la théorie des idées, si ce n'est pour la combattre. En lisant le XIIe livre de sa Métaphysique et le VIIIe de sa Physique, on est convaincu que son Dieu n'est pas un moteur et ne connaît que lui-même.

extrême de l'univers et est le séjour de l'Etre parfait. Il est composé de l'éther, matière céleste, impérissable, complètement distincte des quatre éléments, plus divin qu'eux et doué du mouvement circulaire, le plus parfait de tous les mouvements. La région moyenne, dans laquelle se trouvent le soleil, la lune et les cinq planètes, est aussi appelée ciel. Elle comprend un certain nombre de sphères superposées, qui renfermant les astres, sont dépendantes du mouvement circulaire du ciel supérieur, et décrivent cependant des orbites qui leur sont propres. Les astres, ou plutôt les forces motrices ou les âmes des globes célestes et de leurs sphères, sont pour le Stagyrite des êtres divins, bien élevés au-dessus des hommes; éternels et immuables en eux-mêmes, ils provoquent le mouvement de ces globes et de ces sphères (1). La région sublunaire et la terre qui occupe le centre du monde, subissent l'influence des astres, celle du soleil surtout. C'est là que les êtres naissent et périssent tour à tour, que se produisent tous les changements, toutes les modifications. Dieu n'est que le principe médiat, indirect des mouvements des êtres sensibles et périssables; les mouvements propres des éléments ne proviennent pas du premier, de l'éternel mouvement du ciel supérieur. Cette théorie des étoiles permettait à Aristote de se rattacher à la religion populaire. Les intelligences sidérales, les divinités des sphères ont reçu les premiers hommages des hommes. Plus tard, cette tradition primordiale fut travestie dans les mythes; pour persuader la multitude, pour s'accommoder aux lois existantes, ou dans l'intérêt général, on représenta ces dieux sous la forme d'hommes ou d'animaux et on leur fabriqua une généalogie, une histoire (2). Il y a donc

(1) Metaph. 12, 8 Cœlo 2, 12.
(2) Met. 11, 8; Cfr. de Cœl. 2, 1.

des degrés dans le développement des cultes : les plus anciens et par conséquent les plus respectables avaient pour base la croyance à la nature divine des astres, des principes moteurs ou puissances uraniques, qui donnent l'impulsion aux sphères inférieures. Cette croyance antique a subi des modifications successives : les éléments mythiques, les fables généalogiques et locales, l'appareil des théories directement ou indirectement anthropomorphiques en ont altéré la pureté. Aussi, Aristote fait-il remarquer que ceux qui ravalèrent ainsi les dieux n'ont fait d'eux que des hommes éternels, ne ne leur ont prêté qu'une existence purement humaine, en oubliant que les astres sont beaucoup plus divins que l'homme (1). Mais, en reconnaissant que les premiers âges ont rendu les honneurs divins aux astres, le Stagyrite est cependant éloigné de voir dans ce fait le résultat d'une révélation supérieure. Ce n'est là à ses yeux que le fruit des réflexions que les hommes ont faites sur l'état physique où ils se trouvent durant le sommeil et aux approches de la mort, ou bien sur les phénomènes météorologiques. Si l'observation d'une force prophétique qui se manifeste dans l'âme de l'homme, a pu le conduire à l'idée du divin, la vue du ciel et des phénomènes célestes lui aura fait voir dans les astres une empreinte divine (2). On le voit : Aristote ne pouvait rendre au culte populaire les mêmes hommages que Platon : dans son système, le Dieu suprême ne pouvait, pas plus que les divinités sidérales, exercer quelque influence sur les hommes ou les choses de ce monde. Les légendes des dieux lui paraissaient avoir

(1) Met. 3, 2. Polit. 1, 2, p 12, 52. Eth Nic. 6, 7.

(2) Sext Emp. adv. Math 9, 20-23. Cic N. D. 2. 37. Les fragments cités par Cicéron sont probablement tirés de *l'Eudemus*, dialogue d'Aristote qui n'est point parvenu jusqu'à nous

été forgées en grande partie par une politique intéressée. Dans quelques mythes, il reconnaissait cependant un fond physique ou moral.

137. — Dans sa Psychologie, Aristote s'éloigne également de son maître et traite d'une toute autre manière la grande question de l'immortalité de l'âme. Il combattit la préexistence, la migration des âmes. Admettre que l'âme puisse entrer dans un corps quelconque, lui paraît aussi absurde que de vouloir loger l'architecture dans une flûte. La réminiscence platonique était également une chimère; prétendre que nous avons des idées, dont nous n'avons pas conscience, c'est une grossière contradiction (1). D'après lui, l'âme n'existe que comme le principe qui vivifie le corps; celui-ci seul nous la fait connaître: elle est le principe qui forme, meut et développe le corps, « son Entéléchie, » c'est-à-dire, la substance qui ne se manifeste à nous que dans le corps qu'elle façonne et pénètre. C'est le principe vital qui domine et détermine la matière et agit continuellement en elle. Le corps lui-même n'est rien: il doit ce qu'il est à l'âme, dont il exprime la nature: il est le moyen, dans lequel se réalise le but qui est l'âme. On ne peut donc se représenter l'âme sans le corps, ou le corps sans l'âme: l'une doit nécessairement naître au même moment que l'autre.

138. — Aristote distingue dans l'âme humaine la partie végétative, la partie sensitive, (imagination et faculté d'aimer) et le Nous, la Pensée. Celle-ci est propre à l'homme et se subdivise en deux parties, l'une passive, l'autre active, la raison et l'intellect. La première est unie à l'âme comme l'âme est unie au corps, la forme à la matière; elle se diversifie dans les indivi-

(1) De an. 1, 3. Met. 1, 9. Anal. post. 2, 19.

dus, et périt avec eux. L'intellect, au contraire, n'a rien de commun avec la matière; il vient du dehors dans l'homme et subsiste en lui comme un être absolu, indépendant, indestructible, sans diversité, sans partage. Le Nous, l'intelligence pure laisse donc les âmes et les corps retomber dans le néant, dont ils sont sortis; seul il continue d'exister toujours immuable, toujours égal à lui-même. Ce n'est autre que le Nus divin, existant individuellement, l'intelligence divine qui éclaire la nuit de l'entendement humain. Il faut se le représenter comme le principe de la pensée, de la science discursive de l'homme (1). Il est pour l'âme humaine, ce que Dieu est pour l'univers, le premier moteur. On le voit: cette théorie détruit l'unité, l'activité de l'âme si nettement formulées ailleurs par le Stagyrite.

139. — Par là, on résout la question déjà agitée dans l'antiquité: jusqu'à quel point Aristote admet-il l'immortalité de l'âme? Ce qu'il y a de proprement humain dans l'âme, ce qui a eu un commencement, doit périr (2), même la raison; l'intellect seul est immortel, parce qu'il est divin. Comme la mémoire appartient à l'âme sensitive (3), et que la pensée individuelle dépend de la raison et du Nous passif, la mort ravit à l'homme la conscience de son être (4). Un commentateur (5) a affirmé que dans ses œuvres dialogiques (Eudemus), Aristote admet clairement l'immortalité de l'âme, qu'il la prouve par l'usage universel d'offrir des sacrifices

(1) Eth. End. 7, 14, passage capital pour l'intelligence de la Psychologie d'Aristote. — De an. 3, 4. 5. De Sensu, c, 7.

(2) Le νοῦς φθαρτος, qu'Aristote distingue de l'αφθαρτος, au chap. 5 du 3e livre de Anim.

(3) De an. 3. 5. de mem. 1.

(4) De an. 1, 4.

(5) David l'arménien, in Categ. p. 24, ed. Brandis.

pour les morts et de jurer par eux. Un fragment de ce dialogue exalte en effet le bonheur des morts: ils se trouvent dans un état plus fortuné que le nôtre, et il est par conséquent défendu d'en dire des choses fausses ou injurieuses (1). Mais comme dans ses écrits scientifiques, Aristote déclare qu'il est absurde de parler d'une félicité des morts, laquelle ne se comprend pas sans activité (2), on est bien forcé d'admettre que dans son Eudème, il parle pour les profanes et s'accommode aux croyances populaires.

140. — Sa Psychologie prouve qu'avec Platon et toute l'antiquité, il avait des idées peu nettes sur la personnalité. Il était donc irrésistiblement entraîné au Panthéisme. A plus forte raison ne pouvons-nous pas attendre de lui la solution des grands problèmes de la liberté, de la spontanéité morale, de la nature et de l'origine du mal. En affirmant que l'homme est le maître de ses actions, et qu'il dépend de lui d'être bon ou méchant (3), il détruit la thèse de Platon, qui prétendait que personne n'embrasse pas volontairement le mal. Mais entre le mouvement de la concupiscence sensuelle et celui du Nous divin qui réside dans l'âme il ne sait trouver nulle part une place pour la vraie liberté de la volonté: la nécessité nous presse de deux côtés: elle vient des choses extérieures qui déterminent la raison passive (et humaine) aussi bien que du Nous divin. Le mal est tout ce qui n'a pas de mesure, trop ou trop peu de bien: de là la thèse paradoxale: le mal est le bien considéré en puissance et non en réalité (4). Toute force porte en son sein un élément d'opposition ou d'impuissance, dont elle tend toujours à se

(1) Ap. Plut. Consol. ad Apoll. c. 27.
(2) Eth. Nic 1, 11.
(3) Eth. Nic. 3, 7. Eth Eudem. 2, 6, 8.
(4) Met. 14, p. 302.

défaire; cette impuissance c'est le mal qui se trahit en brisant la proportion, en s'écartant de la ligne moyenne qui sépare le défaut de l'excès: il ne se trouve donc que dans le monde de la contingence et du changement et ne saurait avoir de prise sur la divinité; le bien absolu n'a pas de contraire (1). On le voit: l'essence du mal cesse ici d'être un renversement moral, une lutte contre le bien.

141. — L'Ethique d'Aristote ne s'élève guère au-dessus de la théorie de la prudence: le but de toute activité morale est la félicité; celle-ci est le bien-être qui résulte d'une activité conforme à la nature; le comble du bonheur consiste dans la « théorie, » dans la pensée, dans les fonctions de ce qu'il y a de divin en l'homme, dans l'acte par lequel la pensée spéculative se contemple elle-même. La règle morale est de garder toujours le milieu: la vertu consiste à suivre la ligne qui s'écarte également de deux vices opposés. Mais la parfaite félicité, et par conséquent le but suprême auquel la vertu doit nous conduire, reste toujours la contemplation pure. La prétention de s'élever de la diversité des choses terrestres jusqu'à l'admirable simplicité de la pensée divine, assigne aux aspirations humaines un but auguste. En descendant aux détails, on rencontre de grandes aberrations chez Aristote: dans sa politique il insiste sur l'exécution des lois qui ordonnent d'exposer ou de tuer les enfants débiles; il recommande l'usage de remèdes abortifs (2). Pardonner l'injure reçue est un crime à ses yeux: un cœur magnanime est constant dans sa haine comme dans ses affections (3).

(1) Met. 11, 10.
(2) Polit. 7, 16
(3) Eth. Nic. 4, 11; 4, 8.

II. — PHILOSOPHIE ET RELIGION CHEZ LES GRECS, A PARTIR D'ALEXANDRE LE GRAND, JUSQU'AU Ier SIÈCLE DE L'ÈRE CHRÉTIENNE.

142. — Les conquêtes du héros macédonien ouvrent une nouvelle époque dans l'histoire du monde. Les idées, la civilisation de la Grèce furent portées au centre de l'Asie par les armes victorieuses d'Alexandre. Un travail se fit dans les vastes royaumes de l'Orient, dans l'empire des Séleucides d'Asie et dans celui des Ptolémées d'Egypte: la barrière élevée par le nationalisme et les cultes asiatiques et égyptiens fut renversée; mais aussi les Hellènes de la mère-patrie ressentirent le contre-coup de ce choc. Il y eut des hellénisants parmi les peuples des trois parties du monde: les classes intelligentes étudièrent la littérature, adoptèrent la langue, le culte, les dieux et les fêtes de la Grèce. Alexandrie, Antioche sur l'Oronte, Séleucie sur l'Euphrate, Tarse, Pergame, Rhodes se mirent à la tête du mouvement nouveau; la science et la littérature devenaient de plus en plus universelles et encyclopédiques. L'Hellade au contraire épuisant ses forces vives par la colonisation de l'Asie, s'affaissait de plus en plus; Athènes seule, malgré la perte de sa liberté et de son influence politique, restait toujours la cité classique, l'école de la philosophie et de la civilisation grecques.

143. — L'Orient et l'Occident agissaient donc l'un sur l'autre; les Grecs avec leur esprit observateur et leur tendance à tout s'assimiler, pénétraient dans les traditions religieuses, dans les mythes, dans les dogmes des Babyloniens, des Syriens, des Phéniciens, des

Perses et des Egyptiens. On aurait pu croire que le paganisme allait prendre un nouvel essor. Les barrières élevées par un nationalisme étroit étaient renversées : dieux et cultes se rapprochaient ; ils crurent reconnaître, les uns dans les autres un air de famille, et même une identité parfaite. Depuis Hérodote, les Grecs étaient portés à retrouver leurs dieux dans les divinités étrangères, à s'approprier les cultes des autres nations, et cette tendance se dessina ensuite avec plus de netteté. La politique des dynasties macédoniennes, transplantées dans l'Orient, était de détruire le mur de séparation qui existait entre les indigènes et les Grecs, de faire disparaître le grand obstacle à la fusion des races : la diversité des cultes. Dès lors pouvait surgir la pensée de former successivement et avec la coopération d'une philosophie qui idéalisait les formes concrètes des dieux, un paganisme universel. Ce culte élevé au-dessus des idées locales, embrasserait ce qu'il y a d'essentiel dans les différentes religions nationales, et conserverait en même temps la grande diversité des usages et des cérémonies propres à chaque race. Depuis longtemps, les Grecs travaillaient de deux manières à réaliser ce culte universel, cette théocrasie. D'un côté, les Orphiques et les Pythagoriciens ne cessaient de vanter leur théogonie panthéistique et leurs mystères comme la religion la plus vraie, ou au moins la plus efficace et la mieux appropriée aux besoins des hommes intelligents. A cela se joignaient les efforts tentés pour détruire par des explications allégoriques les personnalités concrètes des dieux helléniques, ou pour les ramener tous aux trois grandes divinités orphiques, Zeus, Dionysos, Perséphone. D'un autre côté, les philosophes, comme Platon et Aristote, changeaient les dieux populaires en puissances sidérales : comme le Sabéisme était d'ailleurs plus important dans les religions étrangères que

dans celle des Hellènes, la forte réaction que l'Orient exerçait maintenant sur la Grèce, ne pouvait que seconder cette tendance.

144. — Le culte de Dionysos répondant, mieux que tout autre aux aspirations de cet âge décrépit, devint pour ainsi dire la religion universelle. Les cérémonies de ce culte étaient imprégnées d'une volupté sensuelle: ses fêtes avaient un appareil joyeux: tous les arts pouvaient concourir à en rehausser l'éclat; aux pompes bruyantes il joignait les orgies secrètes et des symboles qui surexcitaient l'imagination: les cérémonies expiatoires alternaient avec le délire des sens et les emportements bacchiques. Tout cela avait un puissant attrait pour ces siècles énervés. Les anciennes légendes parlaient des expéditions que le dieu avait faites en Asie; après la conquête des Indes par Alexandre, on se fonda sur des fables orientales, pour célébrer les courses de Dionysos sur les rives du Gange... Pour le confondre ensuite avec Attès, Osiris, Adonis et lui donner les attributs du dieu du soleil, il ne fallait pas de grands frais d'imagination.

145. — Depuis longtemps les Grecs rendaient les honneurs héroïques aux hommes qui avaient bien mérité de la patrie ou acquis une grande célébrité; mais ils ne s'étaient pas encore avisés de déifier les vivants. La légèreté irréligieuse et l'adulation les conduisirent là. Durant la guerre du Péloponèse, des villes grecques dressèrent des autels, immolèrent des victimes, et chantèrent des Péans au général Lacédémonien, Lysandre. Les habitants de Thasos envoyèrent à Agésilas des messagers, pour lui annoncer que par reconnaissance ils allaient lui élever un temple (1). Philippe de Macédoine reçut les honneurs divins à Amphipolis: son

(1) Plut. Lys 18. Athen. 15, 52.

fils Alexandre intima aux cités grecques l'ordre de l'adorer comme dieu. A Athènes ce message donna lieu à de longues délibérations: l'orateur Lycurgue parla en termes peu bienveillants du nouveau dieu; en sortant de son temple, disait-il, on aurait eu besoin de se purifier; mais Démosthènes et Démade conseillèrent au peuple de subir les caprices du conquérant, de peur de perdre la terre, en lui disputant l'entrée du ciel (1).

146. — Les Athéniens ne conservèrent pas longtemps la noble fierté qu'ils avaient montrée en cette circonstance: quelques années à peine s'étaient écoulées, qu'ils prodiguèrent les honneurs divins à Démétrius Poliorcète. Lui et son père Antigone furent salués comme des « dieux sauveurs : » un prêtre fut chargé d'officier tous les ans à leur autel: leur culte devait avoir des processions, des sacrifices et des jeux solennels: leurs portraits furent tissés dans le Péplum de Minerve avec les divinités protectrices de la cité. L'endroit où Démétrius était descendu de son char fut consacré par un autel orné d'une inscription, réservée jusqu'alors au maître du Tonnerre. Quand il venait à Athènes, on lui faisait la même réception qu'à Dionysos et à Déméter (2). L'exemple d'Athènes fut contagieux: Sicyone divinisa Attale, qui l'avait approvisionnée de blé (3); Aratus, le fondateur de la ligue Achéenne, célébra des fêtes en l'honneur d'Antigone, fils de Démétrius, et lui chanta le Péan, l'hymne exclusivement consacrée au sauveur Apollon (4).

Ce qu'on prodiguait si libéralement aux vivants devait naturellement devenir le partage des morts; les

(1) Athen. 2, 22. Demosth. Epist. 3, 29. Plut. Reip. ger. Pr. 8.
(2) Plut. Demetr. 23-26. Athen. 6, 62-64.
(3) Polyb. 17, 16, 3.
(4) Plut. Cleomen. 16.

honneurs héroïques que Cimon reçut à Cypre après sa mort, que Sicyone décerna à Euphron (1) et Amphipolis à Brasidas, ne pouvaient plus suffire. Harpalus, général d'Alexandre éleva à Pythionice, courtisane vulgaire, un temple sous le nom d'Aphrodite Pythionique (2). Alexandre ordonna d'adorer son mignon Héphestion, enlevé par la mort; les cités grecques rivalisèrent d'ardeur pour dresser des autels au nouveau dieu. On jura en son nom et ce serment fut regardé comme inviolable: on parla partout de songes où il s'était manifesté, d'oracles qu'il avait communiqués et de maladies guéries par son intervention (3). Les apothéoses de vivants et de morts allèrent toujours en se multipliant. Ptolémée reçut de son vivant les adorations des Rhodiens: Bérénice, son épouse devint une déesse et l'on fêta la naissance de leur fils Ptolémée Philadelphe comme celle d'un dieu Olympique (4). Plus tard, les envoyés de la ligue Achéenne placèrent dans leurs décrets le nom de Philippe le Jeune à côté de Zeus, d'Apollon et d'Héraclès (5). Quand vinrent les Romains, l'apothéose étant passée dans les mœurs, il fallait en gratifier ces représentants de la force: la Grèce fut condamnée à diviniser sur une grande échelle ses nouveaux maîtres.

147. — Ces dieux éphémères, créés par la superstition et une adulation servile, ne firent que naître et mourir ; mais un âge comme celui-ci était assez porté à soupçonner les dieux honorés depuis longtemps et célébrés par les poètes, d'être arrivés à l'Olympe de la

(1) Plut. Cim. extr. Thucyd. 5, 11. Xenoph. Hell. 7, 3.

(2) Athen. 13, 7.

(3) Arrian. Exp. Al. 7, p. 472. sqq. Lucian. Calumn. non tem. cred. 17.

(4) Theocr. Id. 17. 16 sq. 46.

(5) Liv. 32 25.

même manière. On s'avisa de ne voir en eux que des hommes divinisés. Telle fut la conviction d'Evhémère, né à Messine en Sicile, ami du roi de Macédoine Cassandre, contemporain d'Epicure et animé du même esprit (vers l'an 300 av. J.-C.) Sa théorie exposée avec un grand talent, avec beaucoup de sagacité, exerça une influence si puissante, que Plutarque l'accuse d'avoir rendu le monde impie. Il profita des travaux des Logographes et des Mythologues qui avaient fait des histoires avec les mythes ; il s'appuya surtout sur la tradition qui plaçait le berceau et la tombe de Zeus dans l'île de Crète. L'île de Panchée, située à l'extrémité de l'Orient, les récits des prêtres et une foule d'épitaphes et de monuments de dieux défunts qu'il avait rencontrés dans ses voyages en Asie, lui permirent de dévoiler tous les mystères de l'Olympe grec. Tous les dieux, sans en excepter Uranos et Kronos étaient des hommes. Evhémère racontait leurs prouesses, comme on raconte l'histoire d'une dynastie. Zeus était un puissant monarque des premiers âges, qui ayant parcouru cinq fois le monde, l'avait soumis à son empire et recourut à la ruse et à la violence, pour forcer les hommes à lui rendre les honneurs suprêmes. D'autres divinités étaient encore plus maltraitées : Aphrodite, disait le Sicilien, avait été une beauté vulgaire, trafiquant de ses charmes : Cadmus était cuisinier d'un roi de Syrie et avait enlevé la déesse Harmonia, alors une des danseuses de ce prince (1).

148. — Les partisans du culte existant jetèrent les hauts cris à l'apparition de cette œuvre hardie et sceptique. Callimaque d'Alexandrie appelle Evhémère, « un vil faiseur de livres impudents, un vieux menteur,

(1) Diodor 5, 41-46. Euseb. Præp. Ev. 2, 2-4. Ennii fragm. ed. Hessel, p. 313-326. Min Fel 21, 2. Sext. Emp. 9, 17. Plut. Isid 23.

qui forgea un Zeus, maître fabuleux de l'île de Panchée » (1). C'était un impie, un destructeur de toute religion (2). Et cependant, ce n'était pas à proprement parler un athée : il admettait une catégorie de dieux éternels et impérissables, comme Hélios et Séléné : Zeus lui-même avait, selon lui, sacrifié à l'Ether, mais à l'Ether seul (3). Hécatée d'Abdéra, contemporain d'Euhémère et qui vécut à la cour de Ptolémée, semble avoir eu un but analogue, en décrivant dans son poème, la vie des Hyperboréens, leur ville sainte, et le culte hymnique qu'ils rendaient à Apollon, avec le concours d'un chœur de Cygnes (4). Ce tableau d'un peuple religieux, mais ne servant qu'un seul dieu était bien propre à confondre les aberrations de la Grèce polythéiste.

149. — La philosophie se montrait de plus en plus hostile au culte populaire. La décadence politique et religieuse dispensait les philosophes des réserves qui leur avaient été imposées jusqu'alors ; ils n'avaient plus à redouter la condamnation qui avait jadis frappé Anaxagore. L'Aréopage, il est vrai, exila Stilpon, pour avoir dit que la Minerve de Phidias, n'était pas une déesse (306 av. J.-C.) ; mais ce ne fut qu'un cas isolé. La liberté avec laquelle l'école épicurienne se développa à Athènes prouve surabondamment que le zèle pour la religion officielle s'y était presqu'éteint. Les philosophes étaient bien accueillis et pouvaient disserter à l'aise à la cour d'Alexandrie et de Pergame.

150. — Déjà les anciens Péripatéticiens s'étaient écartés des enseignements d'Aristote et tendaient au matérialisme : bientôt ils n'admirent plus que des causes

(1) Ap. Plut. de plac. Phil. 1, 7.
(2) Cic. N D. 1, 42.
(3) Euseb. Præp. Ev 2. 4. Lact. 1, 11, 65.
(4) Fragm. *Muller*. Fragm. Hist. Gr. II, 286, sqq.

purement physiques. Dicéarque nia l'immortalité de l'âme: elle n'est qu'une certaine affection du corps et ne diffère pas de la vitalité physique (1). S'il reconnaissait avec Aristote un principe divin, auquel l'homme participe, il semble l'avoir considéré comme une communication transitoire et non comme un germe immanent et immortel (2). Straton de Lampsaque, représentant de cette tendance et surnommé pour cela le Physique, s'écarta encore plus loin de la doctrine du maître: il rétrograda vers Archélaüs et même vers Démocrite, dont il rejeta cependant les atomes. Aristote avait rattaché toute la vie et toute l'activité qui sont dans le monde à une première cause motrice: Straton nia cette relation. Il ne fallait pas de Dieu, disait-il, pour former le monde. Toutefois il paraît ne pas avoir nié précisément l'existence d'un être divin, mais seulement son action sur la nature: celle-ci renferme dans son sein des forces agissantes et spontanées, qui suffisent pour expliquer la vie et le mouvement (3). En comparant sa théorie de l'âme avec ce qu'il dit de la substance chaude (Ether,) qui est la cause de tout (4), on voit que sa psychologie ne diffère guère de celle de Dicéarque. Avec ce dernier, il regarde les âmes comme des propriétés, des qualités corporelles, ou inséparables des corps, comme des manières d'être inhérentes à la substance corporelle la plus subtile, à l'Ether qui est le cinquième des éléments admis par les Péripatéticiens. Cette école ouvrait la voie à l'Epicurisme et au Stoïcisme et personne ne s'étonnera de voir les hommes qui

(1) Sext Emp. Hypot. 2, 31. Adv. Math. 3, 349. Cic. Tusc. 1, 10. Attic. ap. Eus. Præp. Ev. 15, 9.

(2) Plut. Plac. Phil 5, 1. Cic. Div. 1, 3

(3) Cic. Acad. 2, 38. Ce passage indique que Straton admettait un dieu distinct de la matière

(4) Epiph. in Synt opp. I, 1090. Petav.

avaient remplacé la Métaphysique par la Physique, abandonner toute spéculation et vouer tous les soins à la Rhétorique ou aux arts libéraux.

151. — Théophraste, fidèle à l'esprit qui anima l'école Péripatéticienne à son déclin, affirma que c'est le hasard et non la sagesse, qui préside à la vie humaine; la perfection et la félicité dépendaient, selon lui, des caprices d'un aveugle destin, d'accidents et de circonstances extérieurs (1). Ce fut là le dernier mot de la dernière école philosophique un peu importante. Cette déclaration d'insolvabilité intellectuelle produisit une vive sensation; elle fournit longtemps matière aux faiseurs de livres et aux discoureurs des Académies. Ce n'était cependant qu'un écho des théories exposées dans toutes les écoles, admises dans tous les systèmes; théories qui préconisaient l'apathie, l'ataraxie ou l'absence de toute agitation comme le terme suprême des aspirations du sage. La philosophie grecque s'appauvrit, s'affaissa, enfermée qu'elle était dans le cercle fatal et étroit d'une nature abandonnée à elle-même, et manquant d'un centre où la pensée puisse trouver la certitude, la stabilité, le repos. Elle n'avait pas de quoi satisfaire le besoin le plus intime de l'esprit humain, le besoin d'une religion. La morale suivit la tendance déjà indiquée et revêtit un caractère purement négatif. La physique aboutit fatalement à un monde vide de Dieu, à un vaste mécanisme fonctionnant spontanément et éternellement: l'esprit d'observation fut donc forcé de se détourner de la nature, pour se replier sur lui-même. Ainsi naquit le Scepticisme, qui commença par se défier de toutes les notions reçues, et finit par nier systématiquement toute certitude, toute vérité objective. Ainsi naquit l'éclectisme. Zénon, fondateur de l'école stoïque, recourut à ce dernier expédient pour se rat-

(1) Cic. Tusc. 5, 9.

tacher plus étroitement à une religion positive, dont le besoin se faisait vivement sentir. Epicure y recourut aussi, mais dans un but tout opposé, celui de détruire tout sentiment religieux, de bannir du cœur et de l'intelligence de l'homme toute idée, toute crainte de la divinité. Que ce fut là la pensée fondamentale d'Epicure, résulte clairement de cette parole mémorable: nous pourrions nous passer de physique, si les hommes n'étaient pas assez lâches pour craindre la divinité et redouter la mort.

STOÏCIENS.

152. — Zénon, né à Citium, dans l'île de Chypre, (340-260 av. J.-C.) avait, durant vingt ans, suivi à Athènes, les maîtres des diverses écoles socratiques. Sa vie irréprochable, son ascétisme austère concilia à son âge mûr le respect et l'admiration de tous. L'école nouvelle, qu'il fonda eut beaucoup de rapport avec l'école cynique, dont il avait longtemps hanté les adeptes. Les doctrines de Platon et d'Aristote lui parurent trop exclusivement spéculatives, trop éloignées du positivisme de la vie pratique; dédaignant de s'adresser aux savants et à un petit nombre d'initiés, il voulut, au moyen de doctrines populaires et accessibles à toutes les intelligences, former des hommes vertueux, un peuple de sages. Sénèque a précisé les rapports qui lient l'école d'Antisthène à celle de Zénon: les Cyniques, dit-il, ont outrepassé la nature ; Zénon s'est contenté d'en triompher. De nos jours, il est difficile, pour ne pas dire impossible, de distinguer toujours les doctrines du maître de celles de ses disciples : nous savons cependant qu'il traita d'étrangers, d'ennemis, d'esclaves, tous ceux qui ne suivaient pas la sagesse des Stoïciens — qu'il préco-

nisa la communauté des femmes — que, dans sa république idéale, il proscrivit les temples, les tribunaux, les gymnases et l'usage de l'argent (1).

153. — Le système Stoïcien est un matérialisme complet, fondé sur les doctrines d'Héraclite. Il n'admet que des causes corporelles, ne connait que deux principes : la matière et une activité qui la façonne et qui réside en elle de toute éternité. Toute réalité est corporelle : les seuls êtres incorporels, sont les abstractions comme le temps et l'espace ; elles n'existent que dans notre pensée : ce qui existe réellement peut être connu par les sens seuls. Les Stoïciens rejetaient, par conséquent les idées de Platon, aussi bien que la substance immatérielle d'Aristote : ce n'étaient là à leurs yeux que de pures abstractions.

154. — Les deux principes, matière et force, ne constituent réellement pour les Stoïciens qu'un seul être, considéré sous des faces distinctes. Pour exister, la matière a besoin du principe de l'unité qui la forme et la maintienne ; celui-ci de son côté ne peut se concevoir sans la matière ; dans laquelle il puisse résider, agir, se mouvoir comme dans son sujet. L'élément positif est donc la matière, qui est représentée sans propriété aucune ; l'élément actif, pénétrant et vivifiant tout, c'est Dieu dans la matière. Cependant, Dieu et la matière s'identifient en réalité, et la doctrine stoïcienne n'est qu'un panthéisme hylozoistique. Dieu est l'unité de la force qui embrasse, pénètre tout et revêt toutes les formes; commetel il est un fluide subtil, feu, éther ou esprit, un cinquième élément, ayant l'air pour base matérielle (2). Cette force éthérée, ignée contient d'avance toutes les formes d'existence que peut revêtir le

(1) Diog. Laert. 7, 32, 33, 131.
(2) Diog. Laert. 7, 137, 148. 156. Plut. Plac. Ph. 1, 7. Cic. N. D. 2, 11.

monde qu'elle vivifie : c'est de son sein qu'elles sortent pour se développer graduellement : elle vit et se meut dans tout, est la source commune de toute aspiration, de tout désir.

155. — Dieu est donc l'âme du monde. Celui-ci n'est pas un agrégat d'éléments indépendants, mais un être organique, vivant, rempli et vivifié par une seule âme, c'est-à-dire, par un feu primordial, qui se manifeste par différents degrés d'intensité et de chaleur. D'après la théorie d'Aristote, le monde n'est que l'ensemble d'êtres isolés, unis seulement par l'identité de la fin, à laquelle ils tendent ; pour les Stoïciens au contraire, tous les êtres sont des parties d'un organisme qui les dépasse toutes en perfection. Il y a entr'eux un lien si étroit, que rien ne les affecte individuellement, sans que cette action s'étende sympathiquement aux autres. Dieu, considéré sous le rapport physique, le feu universel ou la chaleur vitale qui pénètre tout, est en même temps le principe de toute vie, de tout mouvement, et la nécessité qui régit l'univers. Mais, comme la cause universelle ne saurait être qu'une âme intelligente et sage, il est aussi la raison universelle, l'être heureux en lui-même, l'auteur de la loi morale, gouvernant le monde, qui cependant n'est autre que lui-même.

156. — Ainsi tout est soumis aux lois d'une nécessité absolue. Dès le principe, tout est fixé par une chaîne de causes préexistantes : rien ne se fait sans cause, et toute cause dépend d'une autre cause plus élevée : le hasard n'est, par conséquent, que l'effet d'une cause inconnue (1). La volonté humaine est pure spontanéité; elle veut, mais elle veut inévitablement ce qu'elle veut; elle se détermine elle-même, mais toujours en vertu

(1) Cic. de Fato, c. 6. sqq. De divin. 1, 55. Alex. Aphrod. de Fato, Lond. 1658, p. 103. Plut. de Plac. Phil. 1, 27.

d'une cause antérieure. Toutes ces causes étant soumises aux lois de la matière, et se trouvant nécessairement dans le monde, constituent l'immuable destin. Mais l'enchaînement de ces causes aboutit toujours à une cause première ; celle-ci unit l'intelligence à son côté physique : tout est déterminé et prévu en elle et par elle — et en ce sens, ce qui, considéré sous son côté immuable et nécessaire s'appelle destin, peut être conçu comme pensée, providence, ordonnance divine (1).

157. — Pour les Stoïciens comme pour Héraclite, le feu élémentaire ou foyer de la chaleur vitale est le principe de tout mouvement ; par sa mobilité et sa pureté, il est aussi l'intelligence infinie. Tout est ou Dieu ou une forme dont Dieu s'est revêtu : la substance unique est en même temps Dieu et nature : tout ce qui naît, tout ce qui périt, toute production, toute destruction n'en sont que de simples modifications. Zeus est dieu, monde et âme du monde, dit Sénèque, de la même manière que l'homme est à la fois un être unique, un composé de deux substances, de l'âme et du corps (2).

158. — Le Dieu-Tout doit être honoré dans ses parties comme dans sa vaste synthèse. Les astres, le globe terrestre, les fleuves sont des divinités, des fragments du dieu-monde, et contiennent une quantité plus ou moins grande de l'éther élémentaire. Les astres ou divinités du second rang, fixent par leurs mouvements la destinée des êtres inférieurs (3). Eux-mêmes périront un jour : après chaque période ou «grande

(1) Plut. adv. Stoïc. 36. Cic N. D. 2, 65. Diog Laert. 7, 134.

(2) Epist. 113.

(3) Cic. N. D. 2, 15. Acad. quæst 2, 37. Plut. de Stoïc rep. p. 1052. Adv. Stoïc. p. 1075.

année, » une vaste conflagration détruira tous les êtres organiques : alors les dieux secondaires finissent : toute diversité, toute multiplicité disparaît dans l'unité de Dieu : tout redevient éther. Mais aussitôt, le monde, comme le phénix, renaît de sa cendre : Dieu se transforme dans une restauration générale, dans un monde nouveau, où, sous l'empire des mêmes circonstances, les mêmes événements se reproduiront jusque dans leurs moindres détails. Plusieurs de ces grandes catastrophes ont déjà eu lieu : conflagration et renovation se suivent dans un cercle éternel (1).

159. — Dans le monde, tout est réglé selon les desseins les plus parfaits ; aussi l'argument téléologique était, pour les Stoïciens, la plus forte preuve de l'existence de Dieu. Le mal se trouve nécessairement à côté du bien : l'ombre vient de la lumière : le mal est l'effet de la providence. Ce système identifie Dieu et la fatalité, la morale et la physique ; Zeus est la pensée qui détermine tout, le principe de tout mouvement ; loin d'être le fait de la liberté humaine, ce mal vient de Dieu, qui est l'auteur de toute ruine, comme de toute vie. Les actions coupables elles-mêmes, disait Chrysippe, sont des mouvements de la nature universelle, conformes à l'intelligence divine. Dans la vaste économie cosmique, le mal est, comme les fétus de paille, nécessaire et imperceptible (2). Il sert à faire reconnaître le bien, à en rehausser l'éclat ; enfin, tout doit un jour se perdre dans le sein de la divinité.

160. — La physique, la théologie des Stoïciens méconnaissaient donc la nature du mal du péché ; mais d'un autre côté, leur tendance morale et pratique les

(1) Plut. de Or. def. p. 415, 425 Numen. ap. Eus Præp ev. 15, 19. M. Aur. 7, 19. Nemes. nat. hom. c. 38.

(2) Plut. de Stoic. rep. c. 34

forçait d'admettre que certains actes sont au pouvoir de l'homme. Epictète plaçait dans cette catégorie les jugements, les désirs, les antipathies : il n'y a pas, disait-il, de ravisseur de la volonté (1). La thèse paradoxale que Zeus et l'homme s'excitent mutuellement, soutenue par cette école, semble supposer que l'homme s'appartient en quelque manière. On recula toujours devant la solution de cette antinomie ; mais si l'on veut l'expliquer, ce sera le déterminisme et non la liberté humaine, qu'on en verra sortir. Chrysippe tenta de résoudre ce problème, dans un ouvrage spécial (2) ; dont la conclusion est que la coopération de l'homme est fixée d'avance dans la grande économie du monde, et que, par conséquent, l'homme a une part active dans l'accomplissement de sa destinée. Mais, pour rester conséquent avec le système, il faut reconnaître que cette participation, étant elle-même prévue et déterminée d'avance, l'homme ne peut s'y soustraire. Si donc les Stoïciens appelaient « démon » cette faculté de l'homme, qui agit en lui et veille sur lui comme une providence ; si dans leur Ethique ils exigeaient que ce démon de l'individu fut d'accord avec Zeus, avec le grand modérateur de l'univers (3), ce postulat moral était en même temps chez eux l'expression d'une loi nécessaire et s'accomplissant infailliblement. « La nécessité, le fatum conduit celui qui obéit et entraîne celui qui se révolte : » la sagesse consiste à obéir à la nécessité (4) ; car, disait Cléanthe, « j'aurais beau devenir mauvais et m'opposer aux arrêts du destin de Zeus ;

(1) Plut. de Comm. Stoic. not. c. 33.

(2) περὶ εἱμαρμένης. Cfr Diogenian. ap. Eus. Præp. Ev. 6, 8. Cic. de Fato, c. 13.

(3) Diog. Laert. 7, 151.

(4) Epict. Ench. c. 53.

je n'en serais pas moins obligé de m'y soumettre. » Ainsi, l'homme peut résister; mais cette résistance restera toujours stérile; toujours ses actions se rattacheront par quelqu'anneau, à la chaîne des événements prévus, et seront par là même soumises à l'empire de la fatalité. Aucune des écoles philosophiques de la Grèce n'a traité le grand problème de la liberté avec autant de persévérance, autant de sagacité que les Stoïciens; ils allèrent, dépassèrent Platon et Aristote, et cependant, on le voit, leur physique les replongea toujours dans de grandes aberrations morales.

161. — Car, qu'était-ce que l'âme humaine dans leur système? Les êtres, disait le Portique, sont plus ou moins parfaits, en raison de la densité du principe éthéré, mêlé à la matière grossière, en raison de l'empire qu'il exerce sur la matière, ou que celle-ci exerce sur lui; la pierre même n'est pas dépourvue d'une force qui unit, d'un esprit igné. L'âme humaine, ayant la même substance, est un souffle, un feu, comme l'âme du monde, dont elle est une parcelle. Dans l'homme cependant, elle se manifeste aussi comme faculté de connaître et d'agir, comme intelligence, volonté, conscience. Elle se rapproche donc de la nature divine, mais n'en est pas moins un être matériel, agissant sur le corps, comme le corps agit sur elle: c'est un calorique, résidant dans le sang et communiquant le mouvement et la vie (1). Quoique survivant au corps, elle est condamnée à perir; peut-être et tout au plus, existera-t-elle jusqu'à la fin d'une période cosmique; alors elle sera, par suite de la conflagration générale, absorbée dans l'Ether, dans le sein de la divinité (2), où elle

(1) Cleanth. ap. Nemes. nat. hom p. 35. Chrysipp. ibid. Diog Laert. 7, 156. Stob. Ecl. 1, 796.

(2) Plut. Plac. 4. 7. Non posse suav. viv. sec. Epic. 31. Cic. Tusc. 1, 31.

perdra toute individualité, toute conscience d'elle-même. Des Stoïciens plus récents, Marc-Aurèle entr'autres, la faisaient rentrer dans l'âme du monde, presqu'immédiatement après la mort; Sénèque, au contraire, admettait une certaine expiation après le trépas (1). Ici l'école laissait une grande liberté aux opinions et aux conjectures. Chrysippe pensait que les âmes des sages, étant les plus fortes, survivaient seules à la mort : d'autres enseignèrent que toutes, au moins les plus pures, ou les plus légères, s'élevaient à la région des astres, pour y prendre, selon Chrysippe, une forme sphérique (2).

162. — Se plaçant au point de vue de Platon, l'école Stoïcienne, prit comme lui, la défence du culte populaire tout en le critiquant. Elle avouait que ce culte, fourmillant de dieux fabuleux, fait de fausses doctrines et d'ignobles superstitions, présentait, dans son ensemble, un aspect désolant (3) ; mais, en déclamant contre la dégoûtante mythologie, elle enseigna qu'on faisait bien de conserver les noms des divinités, lesquels avaient été consacrés par le temps et l'opinion publique et ne désignaient en définitive, que les individualisations corporelles du dieu-monde. Il ne faut pas, à la vérité, construire de nouveaux temples; mais par égard au peuple, on entrera avec respect dans ceux qui existent (4).

163. — Quant aux mythes, les maîtres de l'école, Zénon, Cléanthe, Chrysippe s'efforcèrent de les ajuster en partie à leur système au moyen d'interprétations

(1) M. Aur. 2, 17; 3, 4. Sen. Cons. ad. Marc. c. 25.

(2) Cic. Tusc. 1, 18. Eustath. ad Iliad. 23, 65. Arius Did. ap. Eus. Pr. ev. 15, 20.

(3) Cic. N. D. 2, 28.

(4) Plut. Stoic. rep p. 1034. Clem. Al. Strom 5. p. 691.

physico-allégoriques (1). Cela ne leur était guère difficile. Dans leur théorie, il y avait place pour un nombre indéterminé de dieux créés. Il ne leur en coûtait rien de désigner les astres, les éléments, les fruits, le vin, les autres dons de la nature comme autant de manifestations de la divinité. Le culte des héros ne les gênait pas davantage, attendu que toute âme humaine est une parcelle divine (2); dans chacun de ses mouvements, notre âme, disait Epictète, embrasse Dieu; Dieu a la même nature qu'elle; elle fait partie de son être. En prenant des aliments, en nous donnant du mouvement, nous devons nous rappeler que c'est un dieu que nous nourrissons, que nous portons avec nous. Cette pensée d'Epictète est exprimée de la manière suivante dans Marc-Aurèle: Dieu a donné à chacun un démon, ou génie (l'âme), pour le conduire; et ce guide est une parcelle détachée du sein de la divinité (3).

164. — La Mantique d'alors trouva des Apologistes dans les adeptes du Portique; ils cherchèrent à l'expliquer par leur théorie du monde. Il y a, disaient-ils, un lien naturel entre les pronostics et les événements qu'ils annoncent. Toute la nature n'est, au fond, qu'un être unique, dont les parties sont unies par une sympathie profonde: l'individu est dans le tout; il vit de la vie universelle. La faculté de comprendre et d'expliquer les présages est une disposition naturelle, qui peut cependant être perfectionnée par l'art. Comme la force divine ou l'Ether est répandu dans l'univers et qu'il pénètre tout, les oracles, les présages, les songes, les autres parties de la mantique sont complétement naturels et en même temps divins. Ils prouvent évidemment l'existence d'une Providence divine, qui guide le

(1) Cic. N. D 3.24.
(2) Μορια και αποσπασματα θεοῦ. Epict. Diss. 1, 14.
(3) Epict. Diss 2, 8, 2. Marc. Aur. 5, 27.

Pontife et lui fait choisir la victime dans les entrailles de laquelle se trouveront ensuite les indications désirées (1).

165. — La morale des Stoïciens repose sur un principe déjà posé par Aristote, savoir que connaître et agir sont identiques; mais pour eux, cette action n'est que la tension d'un corps subtil qui pense et veut tout à la fois. La science, provenant de la volonté qui détermine l'âme à agir, — est par conséquent, un art et une vertu; mais cette activité de la volonté reste toujours, en vertu du déterminisme de l'école, un produit de la nécessité qui naît de l'enchaînement général des êtres. Pour vouloir le bien, il suffit de le connaître. Ainsi les Stoïciens étaient loin d'admettre ce que dit Platon des tendances, des aspirations contraires entre les éléments qui constituent la nature humaine. Ils ne le pouvaient même pas: nature et intelligence étant la même chose à leurs yeux. Les vertus particulières n'étaient pour Zénon que les noms variés d'une vertu capitale, universelle (2), de la prudence, de la pénétration (Phronesis). Les passions sont des jugements: la piété est la connaissance de la religion (3). Et comme toute faute, toute prévarication est le résultat d'une erreur, les Stoïciens pouvaient jusqu'à un certain point l'excuser comme involontaire (4).

166. — Fidèle à sa théorie panthéiste sur le monde, le Portique plaçait le bien suprême à suivre la nature. L'Académie, et Polémon en particulier, avait déjà professé la même doctrine. Etre d'accord avec soi-même, disait l'école de Zénon, c'est se conformer à la nature et à la raison. Ce problème-là est résolu par la vertu. Elle est l'art de vivre; elle perfectionne, ennoblit la

(1) Cic. Divin. 1, 18; 55-57. Plut. Plac. Ph. 5, 1.
(2) Cic. de Fin 3, 7; 21. Tusc. 5, 23.
(3) Diog. Laert. 7, 111, 119.
(4) Senec. de benef. 5, 17.

vie qui n'était en elle-même que le produit de la spontanéité naturelle, et harmonise l'existence de l'individu avec l'ordre général du monde (1); félicité est absolument la même chose que vertu. Il n'y a donc qu'une vertu unique qui, d'après les circonstances où elle se montre, reçoit des noms distincts. En possédant une seule vertu, on les possède toutes: et réciproquement, celui qui est souillé d'un vice est infecté de tous. La vertu doit être simple et absolue comme la raison, avec laquelle elle s'identifie: entre la vertu et le crime, pas plus qu'entre vérité et erreur, sagesse et folie, il n'y a pas de milieu possible (2). Pour cela même, la vertu suffit au bonheur.

167. — D'après cette théorie, la morale Stoïcienne traçait l'idéal du vrai sage. C'est celui qui, possédant l'intelligence, la science et la vertu dans toute leur plénitude, est exempt de préjugés, de passions et connaît tout avec une infaillible certitude. Il a tout, ne peut rien perdre de ce qu'il possède: seul il est libre, n'a besoin de personne pour être heureux: par sa raison, il s'identifie avec l'intelligence universelle, avec Dieu, avec la fatalité; il veut ce que celle-ci fait; rien ne lui arrive qu'il n'ait agréé d'avance et accepté avec une complète résignation (3).

168. — Le vrai sage qui s'élève à cette hauteur est comme un dieu caché qui converse avec les hommes. Son repos n'est jamais troublé: dans sa noble apathie, il se sent aussi grand, aussi parfait, aussi heureux que Zeus lui-même (4). Mais le Stoïcisme dut renoncer fatalement à cette perfection idéale. Tout en proclamant

(1) Zeno ap. Stob. Ecl. II, 132. Sen. Ep. 89. Diog Laert. 7, 87. 88.
(2) Diog. Laert. 7, 127. Sen. Ep. 74.
(3) Epict Diss. 3, 26. Cfr. Lips. Manud. ad Stoic. Phil. 3, 9.
(4) Plut. Stoic. rep. 13 Adv. Stoic. 33.

que sans cette sagesse l'homme est misérable, que cette sagesse appartient exclusivement aux disciples du Portique, il est forcé d'avouer que personne, pas même Socrate, Antisthène, Zénon, Cléanthe, ou Chrysippe, n'a encore réalisé ce type sublime. Un seul homme, dont on ne dit pas le nom, y est parvenu dans les temps qui sont déjà loin de nous (1). Le sage, se trouvant dans l'impossibilité d'atteindre à cette grandeur morale, à cause du grand nombre d'insensés qu'il y a dans le monde, pourra et devra s'accommoder aux circonstances: il peut, il doit même recourir, à une « économie prudente (2), » et condescendre aux faiblesses de la foule; en cela, il ne fera qu'imiter la divinité qui s'abaisse aux formes les plus basses de l'existence... Il peut, sans commettre le mensonge, conformer ses discours aux idées insensées de la multitude. En général, la conscience de sa nature divine et de sa justice, élève le sage bien au-dessus de toute loi humaine, de toute coutume existante: le rigorisme de la morale Stoïcienne se perd donc dans l'arbitraire de l'individu. Le sage ne reconnaît d'autre règle du bien que lui-même, et en suivant sa nature, il obéit à la raison divine. En un mot, il n'y a pour l'homme aucune loi objective, supérieure à sa volonté personnelle. La fin justifie les moyens: ce qu'il fait est bon, parfait, par cela même qu'il le fait. L'ataraxie ou impassibilité philosophique, qui donne la perception claire du bien et par conséquent le bien lui-même et la vertu, est aux yeux du Stoïcien la plus grande des vertus: il faut conserver ou recouvrer à tout prix ce repos sublime. Si donc il sent qu'il s'y affermira en satisfaisant une passion, en

(1) Alex. Aphrod. de fato, p 130. Stob Ecl. II, 236.

(2) Les Stoïciens paraissent avoir donné les premiers à ce mot la signification qu'il a retenue depuis Cfr. Stob. Ecl. II, 230.

cédant à un penchant, il n'aura garde de les combattre, et se mettra au-dessus de toute loi. Le mensonge, la pédérastie, l'impudicité, les actes qui font frémir la nature, les forfaits d'Œdipe et de Thyeste, tout lui est permis (1). Le crime de la pédérastie est un acte indifférent en lui-même; voilà ce qu'avec l'école Cynique ont proclamé les trois maîtres du Portique (2). Zénon lui-même usa de cette liberté, sans le moindre scrupule. Chrysippe n'avait que des éloges pour les impudences de Diogène. L'école entière basa sa morale sur la nécessité de suivre la nature; les faits prouvent combien ce principe était élastique; le mariage, le commerce charnel entre le père et la fille, entre la mère et le fils ont été déclarés conformes à la nature (3).

169. — La théorie du suicide, professée par les Stoïciens a donné lieu à de vives discussions. Dans plusieurs circonstances, disaient-ils, on peut, on doit même attenter à ses jours: une grande douleur corporelle, une maladie incurable autorisait le suicide aux yeux de Zénon (4). Les écrits des plus austères moralistes Stoïciens parlent souvent d'une porte toujours ouverte, par laquelle on peut sortir d'une vie devenue misérable, comme on sort d'une habitation remplie de fumée. Le suicide fut proposé et prôné comme le remède universel, infaillible contre tous les maux (5). Marc-Aurèle lui-même déclare que la raison oblige de mettre fin à une vie traversée par trop d'obstacles. Plusieurs sages de cette école, et entr'autres, Zénon et Cléanthe,

(1) Stob Ecl II, 118, 230. 238. Plut. Stoic. rep. 22. Sext. Emp. adv. Math. 11, 193 sqq. Diog. Laert. 7, 188.

(2) Sext. Emp. Hypot. 3, 200.

(3) Sext. Em Hypot. 3, 200. 245. adv. Math. 11, 190.

(4) Diog Laert. 7, 130.

(5) M. Aurel. 5, 9; 8, 47; 10, 8, 32.

ont, d'après Plutarque, mis cette doctrine en pratique (1).

SYSTÈME D'EPICURE.

170. — Epicure, contemporain de Zénon, naquit selon toute apparence à Samos, d'une famille originaire d'Athènes, (340—270 av. J.-C.). Il reçut après sa mort, des hommages beaucoup plus constants que ceux qui échurent au fondateur du Portique. L'antiquité ne nous offre pas d'école philosophique plus dévouée à son fondateur que la secte Epicurienne. Peu considéré de son vivant, il fut, après sa mort, l'objet d'une vénération enthousiaste. Durant plusieurs siècles, ses disciples, non contents de placer son image dans leurs maisons, la colportèrent partout: ils fêtaient par des sacrifices le jour anniversaire de sa naissance et lui consacraient une solennité mensuelle (2). Servilement attachés à ses principes, ils abhorraient comme un crime de mêler quelque théorie nouvelle aux traditions, « aux mystères sacrés et vraiment divins de cet envoyé du ciel » (3).

171. — Le système d'Epicure avait pour fondement la doctrine cyrénaïque combinée avec l'atomisme de Démocrite. Plus encore que le Stoïcisme, dont il se déclarait l'adversaire, l'Épicurisme était pratique : tout était subordonné au grand but de l'ataraxie. La philosophie est, selon lui, une activité qui, par des notions et des preuves, donne à l'âme le repos et la félicité. C'est là surtout le but de la Physique, science qui

(1) Plut adv. Stoic. p. 1063.
(2) Plin H. N. 35, 2. Cic. de Fin. 5, 1.
(3) Numen. ap. Eus. Præp Evang. 14, 5 Metrod. ap. Plut. adv. Col. p. 1117.

écarte le plus grand obstacle à la paix de l'homme, en détruisant la crainte des dieux et de la mort (1). La physique a besoin de la « Canonique, » ou théorie de la pensée; elle apprend à distinguer le vrai du faux ; mais pour Epicure qui rejetait absolument la dialectique, elle se réduisait à quelques préceptes fort simples. La sensation est le seul principe théorique, comme le plaisir ou le déplaisir est le seul principe pratique de la science. Même dans les illusions, l'erreur ne provient point de l'expérience sensible, qui seule est infailliblement vraie; mais du jugement que nous portons sur nos sensations: l'impression momentanée éprouvée par les sens est donc ce qu'il y a d'immédiatement et d'uniquement certain, et doit, par conséquent, être la seule règle de nos actions. En un mot, Epicure professa l'empirisme le plus grossier, où il ne pouvait y avoir question de science proprement dite (2).

172. — La physique d'Epicure était digne en tous points de sa canonique. La doctrine mécanique et atomistique de Démocrite était naturellement la plus propre à lui faire atteindre son but, puisqu'elle retranchait toute cause surnaturelle, rejetait la Providence et bannissait du monde l'intervention de la Divinité. Rien ne naissant de rien, rien ne périssant en rien, — d'après un vieux dicton, déjà réfuté par Aristote — tous les corps, c'est-à-dire, tous les êtres, doivent nécessairement leur origine aux atomes qui tourbillonnent dans le vide. Ces éléments sont éternels, indestructibles: leur forme est variée à l'infini, et ils n'ont d'autre propriété que la quantité: c'est par leur agrégation et leurs

(1) Diog. Laert. 10, 80-82. 142, 143.

(2) Diog. Laert. 10. 31-33. Sext. Emp. adv. Math. 1, 57; 11, 21 ; 7, 203.

combinaisons que les corps existent. Ici la doctrine de Démocrite était légèrement modifiée. Comme avec la force centripète et centrifuge, ces atomes ne se rencontreraient jamais dans le vide, pas plus que les gouttes d'une pluie continue, Epicure imagina une troisième force, qui ferait dévier les atomes d'une manière imperceptible de la ligne verticale; en effet, il n'en fallait pas davantage pour qu'un jour ils pussent s'entre-choquer et s'agglomérer. C'est ce qui a eu lieu, et l'univers a commencé à se former avec les mondes innombrables qui le composent. C'est là l'œuvre du hasard (1): un écart fortuit, imperceptible de la direction naturelle explique tout. Si le monde de Straton végétait comme une plante; si celui de Zénon était un animal intelligent, l'univers d'Epicure était une machine, fabriquée et remontée par le hasard. Tous ces mondes, séparés entre eux par des espaces vides, périront quand les atomes prendront une autre direction. Il n'y a pas d'ordre dans l'univers, qui se meut sans l'intervention d'un moteur supérieur: les phénomènes ne suivent pas de lois fixes; le lever du soleil peut avoir tantôt une cause et tantôt une autre. Une loi quelconque supposerait toujours un législateur; et cela pourrait inspirer de nouveau quelques craintes, et troubler le repos du Sage. Le même motif empêchait Epicure de regarder les astres comme des êtres animés, ayant conscience d'eux-mêmes et décrivant volontairement leurs orbites (2).

173. — Ainsi un événement ou un phénomène extraordinaire, devient impossible; l'enchaînement mécanique des causes ne peut être rompu par une force inconnue ou une influence mystérieuse. Tout naît de

(1) Diog. Laert. 10, 133; 44.

(2) Diog. Laert. 10, 76. 77. Lact. div. inst. 3, 17. Lucret. 4, 335, 336.

causes matérielles, corporelles : les corps n'ont que des propriétés mathématiques : la grandeur et la forme; ils n'agissent ni ne souffrent. Tout peut donc être prévu et expliqué. On comprend après cela qu'Epicure ait été salué par ses adeptes, comme le plus grand bienfaiteur de l'humanité, comme un autre Hercule, qui a purgé la terre de monstres (1). Quand on réfléchit à la puissance que la superstition païenne exerçait sur le monde au moyen de ses présages, des augures et de la terreur inspirée par des divinités irritées sans aucun motif, on reconnaît que le poète de l'Epicurisme a pu dire : « l'humanité gémissait sous une ignoble tyrannie ; des hauteurs célestes, la Religion jetait des regards courroucés sur les infortunés mortels ; quand un Grec se leva (2). »

174.—Pour cette école, l'âme est composée d'atomes subtils, sphériques, ignés; semblable à de l'air enflammé, elle se meut rapidement et pénètre tout le corps. Outre les trois éléments qui la composent, elle a encore une quatrième partie, plus subtile que les autres : l'esprit qui sent, qui pense et qui réside dans la cavité de la poitrine. Ce sont là les principes des passions et des penchants : le calorique est le principe de la colère : l'air échauffé produit le calme et la sérénité, etc. : le tempérament de l'homme dépend de la prépondérance de l'un ou de l'autre de ces éléments (3). Et cependant, chose digne de remarque! toute matérialiste que soit la Psychologie épicurienne; bien qu'elle confonde l'esprit avec l'âme, elle attribue à l'esprit une certaine liberté, une certaine indépendance, refusée aux autres parties de l'âme : l'esprit peut être sain

(1) Lucret 6. 195 ; 379-422.
(2) Ibid. 1, 62. sqq.
(3) Stob. Ecl. phys. p. 798. Diog. L. 10, 66. Lucret. 3, 259-325.

et calme, quand le corps et l'âme inintelligente sont en souffrance, et réciproquement. Pour Epicure la sensation suit la loi posée par Démocrite : les atomes se détachent de la surface des corps, passent à travers les organes, pénètrent dans le corps et y impriment des images (1).

175. — Quand la mort détruit le séjour où s'abritent les atomes de l'âme, — ceux-ci s'évaporent instantanément, sous la pression d'influences délétères. L'âme ne survit pas au corps: cela s'entend. Epicure attachait à ce point une haute importance: c'était à ses yeux le seul moyen de détruire la crainte insensée du monde souterrain et des châtiments de l'autre vie, préjugés, qui troublent le repos du Sage, et empoisonnent ses jouissances (2). Quand donc le philosophe disait que l'homme est né d'un germe céleste (3), il entendait par là une matière éthérée qui, pas plus que le monde, ne doit son origine aux dieux. Hommes et animaux ne sont que les produits de la puissance génératrice de la terre (4).

176. — Epicure, qui assurait que tout commença et continue d'exister sans l'intervention des dieux, ne voulut cependant pas nier leur existence: cette croyance est trop répandue parmi les hommes, pour qu'il n'y ait pas de réalité qui y corresponde. L'homme les connaît, parce qu'ils se sont souvent montrés à lui durant le sommeil; ils sont tels qu'ils apparaissent dans les songes et dans les visions, c'est-à-dire, des êtres à forme humaine, mais dont les corps sont subtils, éthérés, diaphanes, indestructibles. Ils résident dans les espaces

(1) Diog. L. 10, 46-50. Lucret. 4, 35-269.
(2) Epic. ap. Diog. L. 10, 124-127.
(3) Lucret. 2, 990. 998.
(4) Ibid 5, 770. sqq.

qui séparent les mondes et jouissent dans la contemplation d'eux-mêmes d'une félicité que nul souci, nulle autre occupation ne viennent troubler. Ils sont composés d'atomes; mais les mouvements qui emportent ceux-ci dans des directions contraires, n'ont pas de prise sur eux, ils ne changent point, en voyant tout changer, naître et périr autour d'eux. Ces dieux doivent être aussi nombreux que les êtres mortels: ils sont donc innombrables (1). Entre eux et les dieux du vulgaire il n'y a absolument rien de commun: nier ceux-ci n'est pas de l'impiété; au contraire, est impie, selon Epicure, quiconque les admet. Déraciner les superstitions populaires, la croyance à une Providence, renverser tout l'appareil des présages et des oracles, fut sa préoccupation constante; y parvenir lui paraissait le plus éclatant triomphe que la philosophie put espérer (2). Epicure et son école ne voyaient dans la religion que le culte de la terreur: le fruit le plus noble de la sagesse était de chasser ces vaines frayeurs et de délivrer l'humanité du joug des angoisses qui l'accablent. Le philosophe vantait donc son système comme infiniment supérieur aux théories des naturalistes, des Stoïciens surtout, qui alliant la religion au fatalisme, introduisaient le pire de tous les préjugés religieux, celui qui enlevait même l'espoir de conjurer un malheur par la prière et le sacrifice (3).

177. — Sa morale avait pour base la liberté, la spontanéité de la volonté humaine; mais sa théorie cosmique qui excluait de l'univers toute cause immatérielle, pour n'admettre que le matérialisme le plus complet, le força de rattacher cette liberté à une cause physique

(1) Ap. Diog Laert. 10, 121-124. Sext. Emp. Hypot. 3, 219. Cic. N. D. 1, 17. sqq

(2) Lucret. 1, 930 et passim.

(3) Epic. ap. Diog. Laert. 10, 134.

quelconque. Il imagina une déviation toute fortuite dans la chute des atomes (1); cet expédient brisait, selon lui, la chaîne des causes matérielles; il délivrait la volonté du joug du fatum, introduisait dans la nature un mouvement qu'on pouvait considérer comme libre, parce qu'il n'était pas déterminé par le destin, et mettait la volonté humaine à même de subir victorieusement le choc extérieur de la matière. Chose prodigieuse! la liberté humaine était fondée sur le mouvement nécessaire d'atomes inintelligents: une cause communiquait ce qu'elle ne possédait pas elle-même.

178. — Epicure se glorifiait d'avoir délivré les misérables mortels de la crainte de la mort, des phénomènes naturels, des dieux et du destin. Avec la crainte s'évanouissait aussi l'espérance. Etre exempt de terreurs n'est cependant qu'un bien purement négatif, que l'absence d'un mal: l'homme doit aspirer au suprême bonheur, qui est le plaisir; la douleur est le mal unique et véritable. L'homme doit donc remplir son existence de sensations agréables, et jouir le plus longtemps d'un bien-être matériel et d'une paix parfaits. Les idées de l'esprit sont les réminiscences de sensations antérieures; les voluptés de l'âme consistent dans le souvenir de jouissances sensuelles et dans l'espérance de les posséder encore. « Je ne sais, disait Epicure, me représenter le bonheur, quand on supprime les plaisirs de la table, les jouissances des sons harmonieux, des formes agréables, et les transports de l'amour (2). » L'alimentation, le plus matériel et le plus impérieux de tous les besoins, fournit la plus grande somme de jouissances et doit servir de règle à toutes les autres. C'est au ventre, disait Métrodore, disciple

(1) Lucret. 2, 251.
(2) Diog. Laert. 10, 6. Athen. 7, 8, 11; 12, 63. 67. Cic. de Fin. 2, 3.

favori d'Epicure, que se rapporte en définitive toute vraie philosophie (1); Epicure lui-même appelait les plaisirs du ventre « la racine et le principe de tout bien (2). »

179. — Le plaisir n'est cependant qu'un moyen: l'ataraxie, l'égalité d'âme est le but: l'absence de tout souci, de tout ce qui trouble en est la première condition: c'est pour y parvenir, pour apaiser les penchants de la nature, et non pour lui-même qu'on recherche le plaisir. Le contentement de l'âme, qui naît du souvenir et de l'espérance de jouissances sensuelles, est donc ce calme, cette sérénité qu'on goûte, quand on est à l'abri de toute souffrance corporelle, de tout trouble de l'âme (3). Il suit de là que la sagesse et la vertu consistent dans l'art de choisir, après mûr examen, ce qui dans les différentes espèces de plaisirs et de souffrances, est le plus propre à atteindre ou à conserver la sublime ataraxie. C'est ainsi qu'après avoir proclamé que le bonheur de l'homme consiste dans les jouissances de l'estomac, Epicure a pu affirmer avec un égal sérieux qu'un peu d'eau et de pain suffit au sage, pour ne rien envier à Zeus lui-même. Aussi y a-t-il des cas, où il faut même choisir la douleur corporelle, par exemple, quand c'est la seule ressource pour éviter un plus grand mal, ou que le sage veut s'élever par le contentement intérieur au-dessus d'un mal inévitable. De même la manière d'être et d'agir qu'on appelle

(1) Ap. Athen. 7, 11.

(2) Athen. 12, 67. Cic N. D. 1, 40. Plut. Non posse suav. viv. sec. Epic. 3 Les apologistes anciens et modernes, Gassendi, Warnekros, Ast (Eclairciss. sur la morale d'Epic. Munich. 1831), semblent ne pas connaître ces passages; s'ils en connaissent, ils les déclarent interpolés (Ast. p. 13). Nous croyons qu'en ce cas Diogène n'eût pas manqué d'en faire la remarque.

(3) Diog. L. 10, 128; 131.

vertu n'existe, et ne doit être désirée qu'en vue du plaisir (1), tout comme l'art médical, est loué uniquement à cause de la santé qu'il parvient quelquefois à rétablir.

180. — Avant tout, le sage d'Epicure s'abstient, et se tient pour ainsi dire sur la défensive: il calcule, prévoit et évite soigneusement tout ce qui peut troubler son âme, mal bien plus redouté qu'une souffrance corporelle. Il aime à vivre ignoré, loin du bruit des affaires d'Etat, exempt des liens et des soucis de la vie de famille, en s'efforçant surtout de prévenir la plus dangereuse des maladies, la passion de l'amour; il fuit aussi l'ambition, l'envie et la vengeance. Il détourne son esprit de la considération du mal et le reporte volontiers sur les souvenirs et l'espérance du plaisir: il vit sobrement, et préfère être exempt de souffrances que de s'abandonner aux plaisirs qui troublent. Il s'arme de constance contre toute douleur corporelle qu'il ne peut éviter, persuadé que la violence ne dure guère et que les souffrances un peu longues ne sauraient être très-vives. Il s'abstient de toute injustice, de peur que l'idée du châtiment ne vienne troubler la sérénité de son âme. Justice, disait Epicure, est quelque chose de purement conventionnel: de soi, rien n'est juste ou injuste. L'iniquité, indifférente de sa nature, ne devient un mal que par la crainte des funestes conséquences qu'elle entraîne, si elle vient à être découverte (2).

181. — Isolés du reste des hommes par leurs théories les disciples d'Epicure resserrèrent le lien qui les unissait entr'eux; bien différente des Stoïciens, cette secte ressemblait, plusieurs siècles après la mort de

(1) Diog. Laert. 10, 138.
(2) Senec. Ep. 97. Diog. Laert. 10, 150 151.

son fondateur, à une république parfaitement organisée, où la discorde et la division étaient inconnues(1). Métrodore de Stratonice qui se joignit à Carnéade, est le seul épicurien qui ait apostasié. Fidèles aux exemples du maître qui écrivit « comme un prêtre » sur la religion, les adeptes n'hésitaient nullement à entrer dans les temples, à concourir aux cérémonies religieuses. Si ces actes peuvent être inutiles, parce qu'il n'y a rien à espérer ou à craindre de la part des dieux, il n'en est pas moins prudent d'honorer dans ces êtres supérieurs l'excellence de leur nature (2). Ces théories exercèrent sur la jeunesse une influence si désastreuse que plusieurs cités grecques expulsèrent les Épicuriens de leur sein comme des apôtres du vice. La république Messénienne en Arcadie leur intima l'ordre de vider son territoire avant le coucher du soleil; ils étaient, disait le décret, la perte de la jeunesse; leurs mœurs efféminées, leur impiété auraient conduit l'état à sa perte. Après leur départ, les prêtres furent chargés de purifier les temples, les tribunaux et toute la ville. Un arrêt également sévère frappa à Lyctos en Crète ces contempteurs des dieux, ces apôtres d'une ignoble philosophie (3). Cela ne les empêcha cependant pas de se multiplier plus qu'aucune autre secte philosophique.

182. — La félicité et l'Ataraxie, où deux écoles ouvertement hostiles l'une à l'autre, celle de Zénon et d'Epicure, avaient voulu atteindre, fut aussi le but auquel aspira le Scepticisme. Les hommes de cette tendance prétendaient que le repos de l'esprit et le bonheur qui en découle, ne se trouvaient sur aucune des

(1) Numen. ap Eus. Præp. Evang 14, 5.
(2) Cic. N. D. 1, 41. Senec. de benef. 4, 18.
(3) Ælian v. H. 9, 12. Suid. in v. Ἐπίκουρος.

routes parcourues jusqu'alors: les opinions, les préjugés des écoles antérieures servaient uniquement, disaient-ils, à égarer, à troubler, à jeter les hommes dans un vain et pénible labeur. Pyrrhon d'Elis, contemporain d'Aristote (vers l'an 325 av. J.-C.), et Timon de Phliunte, son disciple, furent les premiers qui développèrent cette théorie : leur école ne vécut pas. Bien différent fut le sort du Scepticisme que les docteurs de la nouvelle académie, Arcésilas (318-244 av. J.-C.), et le célèbre Carnéade (215-130) opposèrent aux systèmes dogmatiques de leur temps. Mais la jeune Académie tourna à l'Eclectisme; et au commencement de l'ère chrétienne, on vit paraître Enésidème qui se posa comme le régénérateur du Scepticisme de Pyrrhon.

183. — Cette école affirmait en général que les sensations et le sens intime sont insuffisants pour nous conduire à la vérité et à la certitude, qu'avec ses sensations et ses idées l'homme est encore loin de connaître la réalité. Ces philosophes ne prétendaient pas que les théories qu'ils combattaient fussent fausses : ils reconnaissaient qu'elles pouvaient être vraies. Mais on n'en était pas certain et par conséquent il fallait se garder de rien décider : l'incertitude, disaient-ils, étant égale de part et d'autre. Aussi Sextus, le plus subtil d'entr'eux, définissait le Scepticisme: « le talent d'opposer les phénomènes et les pensées aux phénomènes et aux pensées, de manière à ce que l'équilibre des faits et des motifs qui s'entre-détruisent, fasse suspendre tout jugement et conduise l'homme à une imperturbable sérénité d'âme (1). » Toute chose, disait l'école, nous paraît réellement indéterminée, dépourvue de caractères distinctifs ; il est impossible de rien décider ; nos perceptions et les opinions que la réflexion et le rai-

(1) Hypot. 1, 8.

sonnement en déduisent ne sont ni vraies ni fausses. Nous ne pouvons donc ni former un jugement, ni pencher d'un côté plutôt que d'un autre; nous devons rester impassibles et dire de toute chose qu'elle n'est pas plus qu'elle n'est—qu'elle est autant qu'elle n'est pas (1); pour les besoins de la vie active, il faut absolument s'en tenir aux apparences. C'est ainsi que l'homme jouira d'une calme sérénité que rien ne pourra troubler désormais (2).

184. — Si le Scepticisme avait le droit de se montrer sévère pour les systèmes de Zénon et d'Epicure, dont le dogmatisme tranchant et borné l'avait révolté, il n'en était pas moins lui-même un triste symptôme d'une vaste décadence intellectuelle, d'une ignorance toujours croissante. Ces deux effets résultaient de la situation politique de ces temps. La vie et la conscience des Grecs brisaient le frein salutaire, qui les avait retenues jusqu'alors, pour courir après la dangereuse chimère de l'indépendance: ce qui existait était réputé insuffisant pour les besoins de l'époque; les esprits étaient tourmentés de vagues inquiétudes: on commençait à soumettre tout à une critique purement subjective, et à ne prendre pour règle de ses jugements que ses affections et ses préjugés personnels. Il y eut des Sceptiques qui, n'admettant plus rien comme vrai, se donnaient par leur conduite même le plus cruel démenti. Il faut, disaient-ils, pousser l'abstention jusqu'à ne pas reconnaître de certitude, même là, où aucun motif de doute n'existe ni ne peut être imaginé (3). Comment le Scepticisme se conduisait-il à l'égard de la religion? « Nous disons, répond Sextus, sans cepen-

(1) Aristocl. ap. Eus. Præp. Ev. 14, 8.
(2) Sext. Emp. Hypot. 1, 192. sqq. Diog. Laert. 9, 105.
(3) Sext. Hypot. 1, 34.

dant l'affirmer, qu'il y a des dieux (1), » ce qui signifie, nous ne parlons pas sérieusement: nous ne décidons rien. Et il continue: les arguments allégués par les dogmatiques (Stoïciens), en faveur de l'existence des dieux, paraissent être assez solides; mais le contraire ne manque pas non plus de preuves sérieuses. En général, il est impossible de démontrer l'existence de Dieu, puisqu'on manque de toutes les données nécessaires: la notion de Dieu elle-même fourmille de contradictions; l'expérience le prouve: les hommes ont sur la divinité des idées si opposées les unes aux autres, si étranges, que celui qui réfléchit et examine, sent le terrain se dérober sous ses pieds (2).

185. — Sextus se servait ici des armes de Carnéade. Cet homme remarquable fut le chef de la seconde Académie et laissa en mourant son école dans l'état le plus florissant. Cicéron le regarde comme un esprit vaste, et en parle avec un respect particulier qui s'explique peut-être par une certaine affinité de talent, existant entre ces deux hommes (3). Carnéade combattit vivement le Stoïcisme qui commençait à prédominer partout, et cette polémique le conduisit à développer et à systématiser le Scepticisme d'Arcésilas. Se plaçant avec les Stoïciens sur le terrain du Sensualisme, il affirmait qu'il n'y a ni dans les sensations, ni dans l'esprit humain lui-même aucun caractère qui permette de distinguer le vrai du faux. La critique à laquelle il soumit la théologie Stoïcienne dépassa son but: non content de combattre les dogmes de cette école, il déclarait que la religion en général est insoutenable, que l'existence de Dieu manque de preuves solides. Cicéron ce-

(1) Hypot. 3, 2. sqq. ἀδοξάστως φαμὲν εἶναι θεούς. Par l'ἀδοξάστως, il s'oppose à celui qui τίθησι τι ὡς ὑπαρχόν.

(2) Hypot 3. 6-9 Adv. Math. 9, 137-194.

(3) Cic. de Fin. 5, 2 De Orat. 2, 38, 161.

pendant assure à diverses reprises que Carnéade était loin de vouloir détruire la croyance à la divinité, et que sa critique n'avait en vue que de montrer la faiblesse, le peu de solidité des doctrines de Zénon (1). A la preuve tirée de l'universalité de la croyance à la divinité, il opposa la négation de cette universalité, ajoutant que même aux yeux du vulgaire ignorant, une croyance pareille est presque de nulle valeur. Il rejeta la Providence, et refusa de voir une harmonie, un ordre établi par elle dans un monde, où toute l'humanité gémit dans la misère, où le grand nombre abuse de l'intelligence, qu'il prétend avoir reçu de la main même de la divinité, où enfin la prospérité semble être le partage exclusif des méchants. Rien ne prouve qu'il y ait une âme du monde, ou que la divinité préside au gouvernement de l'univers. Prétendre que Dieu est un être infini en même temps qu'une personnalité vivante et absolue, c'est tomber dans une flagrante contradiction. Si la divinité est un être vivant, elle doit être passible et par conséquent mortelle : en tant que corporelle, elle est nécessairement composée de parties, divisible et périssable. Il voulait prouver ainsi que tous les attributs qu'on assigne ou qu'on peut assigner à la divinité, renferment des contradictions (2). Les Stoïciens ayant pris la défense de la mantique païenne, du système des oracles et des croyances du Polythéisme populaire, Carnéade dirigea de ce côté les traits les plus acérés du Scepticisme. Cicéron marcha plus tard sur ses traces et prouva clairement et avec une certaine complaisance, que dans cette déification des forces de la nature il faut toujours aller plus loin, sans pouvoir distinguer le divin de ce qui ne l'est pas, sans pouvoir

(1) Cic. N. D. 3, 17.
(2) Cic. N. D. 3, 12-14. — Sext. Emp. adv. Math. 9, 137-147.

rejeter les divinités les plus absurdes et les plus compromises (1).

186. — Le Scepticisme était tombé avec la seconde Académie, quand Enésidème de Gnossus tenta de le rétablir à Alexandrie où il professait la philosophie (2). Son seul but était de tirer les théories d'Héraclite du long oubli où elles étaient ensevelies. Aussi les sceptiques plus récents refusèrent-ils de le reconnaître pour un de leurs; Sextus entreprit même de le refuter (3). Sous ses mains, le Scepticisme devait servir à faire reconnaître dans les choses des propriétés contradictoires, thèse déjà soutenue par Héraclite. Enésidème n'admettait que des êtres corporels; la substance primordiale, la base de toute chose était à ses yeux l'air (chaud ou igné), qui est dans tout et dans toutes les parties et s'identifie avec le temps. Cet air, ce feu divin pénètre dans l'âme humaine et y alimente la pensée, qui se confond avec la faculté de sentir (4). C'était donc un Panthéisme matérialiste qu'Enésidème voulut, au moyen du Scepticisme, fonder sur les ruines des autres systèmes.

187. — La plupart des esprits sérieux et réfléchis dans les deux derniers siècles av. J.-C., penchaient vers le Stoïcisme. Les Péripatéticiens eux-mêmes abandonnèrent le Spiritualisme de leur maître, pour rendre leurs hommages aux doctrines contraires de Zénon et de Cléanthe. On ne voulut plus d'une cause suprême, d'un premier principe, intelligence pure, incorporelle et activité pensante. La tendance matérialiste, repré-

(1) Sext Emp. 182-190. Cic. N. D. 3, 17.

(2) Enésidème paraît avoir été contemporain de Cicéron; il dédia son ouvrage à Lucius Tubero, qui fut l'ami de Cicéron et devint plus tard proconsul d'Afrique.

(3) Hypot. 1, 210.

(4) Sext. Emp. adv. Math. 10, 216.

sentée par les écoles de Zénon et d'Epicure, avait fait d'effrayants progrès : les disciples d'Aristote avaient fini par ne plus admettre que des êtres matériels, des substances corporelles, où ils ne distinguaient plus que l'acte et la puissance. C'est ainsi que Critolaüs, Diodore de Tyr et probablement aussi Cratippe, célébré par Cicéron comme le premier philosophe de ce temps, faisaient sortir l'âme du feu éthéré qui entoure l'univers de tout côté (1). Antiochus d'Ascalon, ami de l'orateur romain, crut pouvoir fondre les théories de Zénon, de Platon et d'Aristote dans un vaste système philosophique, dont le Stoïcisme formerait la base. Quand Cicéron lui-même, nourri de la lecture des écrits des écoles platonique et péripatécienne, déclara que l'âme est immatérielle, il voulait dire seulement que c'était un corps beaucoup plus subtil que ceux qui frappent nos sens (2). La notion d'un être suprême s'effaçait de plus en plus: Dieu n'était plus qu'un fluide éthéré, extrêmement subtil, plus léger que l'air et le feu, agité par un mouvement continuel et conforme à sa nature. Ainsi au-dessus de la matière qui tombe sous nos sens, on en recherchait toujours une autre, échappant à nos organes et jouissant d'une existence purement hypothétique. Mais elle restait toujours matière, une cinquième substance élémentaire, et il s'agissait de la rendre aussi fine, aussi subtile aussi imperceptible que faire se pourrait. Il y eut cependant des Stoïciens, assez grossièrement matérialistes pour dire que l'âme d'un noyé s'éteint dans les flots, que l'âme de celui qu'une maison ou un rocher écrase dans sa chute est retenue captive sans espoir d'échapper.

188. — Un monument remarquable d'une théorie

(1) Cic. de Div. 1, 50. Cfr. 1, 32. 49
(2) Cic. de fin. 4, 11, 14. Tusc. 1, 17.

cosmique moitié péripatéticienne, moitié stoïcienne, c'est le livre « du monde, » qui porte le nom d'Aristote et semble dater des dernières années de l'ère ancienne. L'auteur rejette la doctrine de Zénon qui confond Dieu avec la matière et remplit tout l'univers de la substance divine. C'est Dieu qui imprima au monde le mouvement qui l'emporte; mais, immuable en lui-même, élevé au-dessus de tout contact avec le monde, il habite les confins de la région éthérée: la sphère des étoiles fixes seule reçoit immédiatement l'impulsion de lui, et la communique au monde inférieur, changeant, impur. C'était rejeter l'identité établie par les Stoïciens entre le feu et l'Ether dont sont formés les globes célestes, et affirmer en même temps, l'éternité du monde rejetée par les disciples de Zénon. Tout en écartant l'union panthéistique de la substance divine avec l'univers, il établit une distinction entre l'essence et la puissance de dieu. Cette puissance, il ne se la représente pas comme une force, une manière d'agir, mais comme une substance, pénétrant et remplissant tout: elle embrasse et maintient toute chose et ne diffère pas en définitive, de ce fluide éthéré, émané du ciel, circulant partout comme essence vitale, et donnant naissance à l'âme humaine. Ensuite et au moyen d'étymologies stoïciennes, il ramène à ce principe divin et unique les noms et les mythes de Zeus, les personnifications mythologiques du destin, comme Nemesis, Adrastea, les Mores (1).

189. — En résumé, dans son avant-dernière époque, qui s'étend déjà sur les premiers temps de l'ère chrétienne, la philosophie grecque porte les marques de la décrépitude Elle semblait désespérer de la solution des problèmes fondamentaux. Le fond d'idées si riche,

(1) Pseudo. Arist. de mundo. c. 1-6, p. 392-399.

que Platon et Aristote lui avaient légué restait improductif. La philosophie s'enferma dans le cercle étroit des phénomènes: bientôt elle renonça même à la haute Physique sur laquelle les anciens Philosophes avaient bâti leurs systèmes: la Physique avait pris une tendance toute médicale. Sénèque affirmait, il est vrai, que s'occupant des choses divines, elle est bien supérieure à la morale, qu'elle est même la partie la plus sublime de la Philosophie. Mais dans le même écrit, il la réduit à expliquer les phénomènes météorologiques et terrestres, et avoue qu'elle ne mérite d'être étudiée que parce que la science du ciel nous apprend à dédaigner la terre.

190. — Le Stoïcisme qui était le plus positif des systèmes d'alors, admettait hautement l'existence d'un principe supérieur, tout en le déclarant inséparable de la matière et résidant en elle. Mais, ce principe, représenté comme privé de toute individualité, comme incapable de subsister en lui-même, devait finir par n'être plus qu'une abstraction, une formule vide de sens. La sagesse et la vertu n'étant plus ramenées à une réalité élevée au-dessus de l'homme, eurent fatalement le même sort. Les anciens maîtres avaient assigné l'ordre et la beauté, qui sont dans la nature le reflet de la divinité, comme le terme et la règle de la volonté humaine; mais chez leurs successeurs, chez Epictète par exemple, cette volonté n'a plus d'autre objet, d'autre règle qu'elle-même. L'intelligence se réduit à la faculté de faire usage de nos perceptions; elle se confond avec la volonté, et celle-ci, privée de tout appui supérieur, doit se concentrer de plus en plus en elle-même, chercher et trouver tout dans son propre fonds (1). Tout se perd en négations, en abstractions et le vide

(1) Cfr Epict Diss. 2, 11 16; 3, 3.

envahit le domaine de la Philosophie. Le Sensualisme domine dans la théorie de la connaissance: les sens étant la source unique des idées, l'homme ne peut plus connaître directement que les phénomènes. La morale s'occupe exclusivement des mouvements des instincts, de l'utilité physique et de la glorification égoïste du moi. Marc-Aurèle, par exemple, adore formellement ce moi, auquel on ne pouvait cependant assigner d'autre prognose, que de rentrer dans le sein des éléments dont il était sorti, et de se transformer à la mort dans une autre substance, indispensable à l'univers (1). Enfin, le « dieu caché sous la forme humaine, » le sage qui, selon Chrysippe, ne le cédait ni en vertu ni en excellence à Zeus lui-même, qui possédait tout dans sa volonté concentrée en elle-même, n'avait d'autre perspective que d'être absorbé par la fatalité, qui pèse sur tout et de devenir la proie du vaste et inexorable abîme, où tout se dissout et se transforme.

191. — D'autre part, il y avait dans le Probabilisme de Carnéade et dans l'Eclectisme de la nouvelle Académie ce remarquable aveu: la philosophie abandonnée à elle-même ne peut donner la solution des grands problèmes: l'esprit humain doit ou renoncer à la science et à la certitude, ou demander le secours et la lumière à une source plus élevée. — On rejetait donc tous les *criteria* de la vérité objective et universelle: il ne restait plus à l'homme que la probabilité subjective: on lui conseillait de se contenter d'une probabilité plus ou moins grande, selon l'importance d'une question pratique. Il faut, disait Carnéade, renoncer à la science; mais dans la vie active, on ne saurait se passer d'hypothèses, quelque fragiles qu'elles puissent paraître (2).

(1) Ibid. Diss. 3, 23; 3, 13

(2) Cic. Acad. 2, 31. 32 Sext. Em. adv. Math. 7, 166. sqq.

192. — Le principe fondamental de l'Eclectisme d'alors était celui-ci : préalablement à tout développement intellectuel, l'homme possède en lui-même le critérium de la vérité : ce critérium consiste dans un sentiment inné, dans un tact particulier. A l'aide de ce moyen, chacun peut choisir ce qu'il y a de mieux dans les systèmes de philosophie et se former un ensemble de notions à son usage personnel. — Cette tendance fut celle des docteurs de la nouvelle Académie, Philon de Larisse et Antiochus. Ils supposaient qu'il était impossible de trouver toute la vérité dans les systèmes alors en vogue, quoiqu'ils eussent tous quelque chose de vrai. Chacun devait donc y prendre ce qui lui convenait le plus, et réduire en un système privé les lambeaux arrachés aux diverses théories. C'était proclamer que la science consiste à douter de la philosophie.

LIVRE SIXIÈME.

CULTES DANS LA HAUTE-ASIE, DANS L'ASIE CENTRALE ET EN AFRIQUE.

I. — ASIE-MINEURE.

1. — Le génie grec, riche et plein de vie, aimait à transporter son activité dans le domaine religieux : il individualisait les dieux, les séparait de la nature, pour les rendre de plus en plus semblables aux hommes et les multipliait, pour ainsi dire, à l'infini. Les dieux de l'Orient, au contraire, renfermés dans une sphère inférieure, restaient toujours de simples forces de la nature : une infranchissable distance les séparait des hommes. Le cercle des dieux y est, par conséquent, très-restreint : il n'embrasse que quelques êtres, à qui les Asiatiques rendaient un culte empressé, qu'ils servaient avec un dévouement, où se confondaient la crainte et la volupté. Mais la forme de ces divinités restait vague et indéterminée : leurs contours étaient à peine ébauchés et jamais elles ne purent atteindre la netteté plastique des habitants de l'Olympe Grec.

2. — Par suite de l'élasticité de leurs divinités, les Grecs de l'Asie-Mineure pouvaient les confondre avec les dieux autochthones ou importés du Sud-Est : le culte asiatique conservait ainsi son caractère propre

et la population hellénique était plus disposée à l'accueillir favorablement. Quelquefois le sexe de la divinité ne permettait pas de la gréciser, comme par exemple pour le Men-Lunus, et alors ils étaient forcés d'en accepter la forme ancienne. Cependant, même dans cette identification des dieux anthropomorphiques de l'Hellade avec les divinités toutes physiques de l'Asie, le côté physique devait naturellement prédominer sur l'élément personnel de la mythologique grecque. Les dieux mâles, spécialement honorés dans l'une ou dans l'autre partie de l'Asie, étaient transformés en autant de Zeus par les Grecs, peu soucieux de conserver le caractère propre de ces divinités. Ainsi Zeus y devint-il un nom générique, désignant le dieu principal de chaque contrée.

3. — C'est ce qui arriva en Carie pour le Jupiter surnommé Labrandée, à cause du temple que ce dieu, aussi connu et honoré sous la dénomination de Men, avait dans la ville Carienne de Labrandée. Représenté à l'asiatique comme un être androgyne, il avait avec une barbe épaisse une poitrine de femme ; entouré de bandelettes, comme l'Artémis d'Ephèses, il ne ressemblait en rien au Zeus hellénique (1). Au nombre de ses attributs était une double hache. C'était là le symbole de son double sexe ; mais les Grecs crurent y voir le signe distinctif du dieu de la guerre et Hérodote constate avec étonnement que seuls entre tous les peuples, les Cariens honorent Zeus comme une divinité guerrière. Mylasa, autre ville de cette contrée, honorait un Jupiter Osogo, que son trident faisait ressembler plutôt à Poséidon qu'à Zeus. Le temple de ce dieu était très-ancien ; les Cariens, les Lydiens, les Mysiens y apportaient leurs offrandes et cet usage était fondé, d'après

(1) Lenormant, Gal Mythol. p. 55

Hérodote, sur la communauté d'origine de ces trois peuples (1). Les Cariens qui, selon le récit du même historien, célébraient en Egypte certaines fêtes, en se meurtrissant le corps et le visage de coups de couteaux (2), ont probablement possédé chez eux le culte toujours sanglant de la grande déesse et de son favori. Ce qui rend cette conjecture extrêmement probable, c'est que les monnaies de certaines villes cariennes portent les pierres coniques de la mère auguste.

4. — La religion des Phrygiens ne nous est connue que sous une forme altérée déjà par le culte de la nature, importé par les races Syro-Phénicienne. Ce peuple honorait surtout la « grande mère, » dont le culte était répandu dans toute l'Asie-Mineure et particulièrement dans la Mysie et dans la Galatie. Cette déesse était appelée Mère, quoiqu'elle ne le fût pas réellement : elle n'avait ni fils, ni fille ; dans les mythes d'Attis, elle paraît même comme l'ennemie de toute génération. Plus tard, la légende tenta d'expliquer le nom de mère, et exalta les soins maternels avec lesquels elle avait élevé ses jeunes frères, l'affection que, quoique vierge, elle avait toujours montrée à l'enfance. Agdistis, comme le Mythe le disait avec une brutale impudence, n'était qu'une forme androgyne de Cybèle. Celle-ci, d'ailleurs, pas plus que les formes diverses de la déesse asiatique de la nature, n'était exclusivement ni déesse de la terre, ni déesse de la lune. Ces rapports se trouvaient cependant réunis dans la manière dont on la représentait. Les légendes relatives à Attis disent unanimement que ce mignon de Cybèle, se mutila dans un accès de rage, dont l'avait frappé celle qui l'aimait. Ces récits doivent, selon toutes les probabilités, leur origine aux pratiques

(1) Herodot. 1, 171 ; 5, 119.
(2) Ibid. 2, 62.

sanglantes des sacrifices de Cybèle et semblent avoir donné à ces rites une personnalité mythique. On a prétendu que ce sont les légendes qui ont donné naissance à cette honteuse coutume et que le Mythe a provoqué l'usage ; mais cette opinion, quoique suivie par plusieurs écrivains, ne nous paraît pas admissible. Dans les fêtes de la déesse et de son mignon, comme dans le mythe, prédomine une idée peu différente de celles qui constituent la base des rapports d'Adonis avec la déesse asiatique de la nature. Mais la mutilation d'Attis doit signifier autre chose que la mort apparente où tombe en hiver la nature vivante (1). Sans cela, il y a une inconséquence, puisqu'après cet hiver, après cette mort, Attis ne peut pas espérer un printemps, une rénovation : il est et reste mutilé : il est ainsi que son amante, frappé d'une incurable stérilité. La castration des Galles doit avoir un autre fondement que ce rapport purement typique ou l'arrêt qu'éprouve en hiver la production de la nature.

5. — Le premier jour des fêtes de ce couple, on abattait un pin-pignier ; on y attachait l'image d'Attis et on le portait dans le temple de la déesse. Le second jour, on pleurait la perte d'Attis : le cor phrygien faisait entendre ses tristes sons. Ce deuil faisait place à la joie extravagante du troisième jour, où l'on retrouvait Attis : ensuite on lavait solennellement dans les ondes de l'Almo, la mère auguste, c'est-à-dire, la pierre qui la symbolisait. Les prêtres et les serviteurs de la déesse exécutaient à cette occasion leurs danses orgiaques : tous les détails de ces fêtes, la flûte phrygienne et les intonations propres à ce peuple avaient pour but d'exalter les esprits et de produire les surexcitations d'un enthousiasme sauvage. Munis de flambeaux

(1) C'est l'opinion de *Creutzer*. Symbol. II, 367, 3e Edit.

et jetant des cris effroyables, ils couraient au hasard, se frappant les bras et les pieds de couteaux, comme les prêtres de Baal (1) : le délire croissait et ces hommes, saisis d'un irrésistible désir de ressembler à Attis, pour lui plaire ainsi qu'à sa protectrice, s'arrachaient les vêtements et se mutilaient au moyen d'un coquillage ou d'une pierre aigue: suivait une procession, où le membre sanglant remplaçait le Phallus. Ces prêtres portaient le nom de « Galles, » qui, dans la langue de la Bithynie, signifie eunuques. Le délire de ces fêtes échevelées les rendait insensibles aux douleurs d'une sanglante opération. Ils déposaient dès lors tous les signes de la virilité et affectaient de s'habiller et de vivre en femmes. Cette coutume doit avoir franchi les limites de la Phrygie; quand les Romains se préparaient à investir la ville de Sestos sur l'Hellespont, les habitants leur envoyèrent une troupe nombreuse de ces prêtres eunuques (2). A ce culte étaient aussi voués les metragyrtes, mendiants, qui parcouraient les contrées voisines et surtout la Grèce, en se tailladant les membres au son de la flûte phrygienne et portant la statue de la grande déesse.

6. — Sabazius, dieu tutélaire de la Phrygie, était honoré par des pratiques également sauvages. Ce dieu avait une grande ressemblance avec Adonis et Attis, ou plutôt n'était qu'une forme nouvelle de ce dernier. Sa personnalité mythique était, comme celle de toutes les divinités de l'Asie, extrêmement vague : tantôt il passait pour Zeus et tantôt pour Dionysos. Des cris discordants, le bruit étourdissant de cymbales et de tymbales, des danses particulières ou Sicinnis signalaient ses fêtes. Les prêtres étaient appelés hurleurs ; c'est de là

(1) 1. Reg. 18, 28.
(2) Liv. 37, 9.

que semble être venu le nom du dieu qu'ils servaient.

7. — Le culte de la Grande-Mère prédominait aussi dans la Bithynie et dans la Lydie. Les chants d'Hermesianax nous apprennent qu'Attis, fils du Phrygien Kalaos et mutilé dès sa naissance, avait propagé en Bithynie les mystères de la déesse Phrygienne. Celle-ci lui accorda une si haute faveur, que Zeus envoya dans un accès de jalousie un sanglier pour le faire disparaître (1). Sous les noms de « Papa » et « d'Attis, » les Bithyniens invoquaient sur leurs montagnes un dieu, dans lequel les Grecs crurent reconnaître leur Zeus (2). Si la Lycie honorait comme dieu principal l'Apollon crétois, qui affectionnait spécialement le temple de Patara, on voit cependant sur des médailles les pierres de Cybèle. Cette déesse, d'après un mythe rapporté par Timothée, était née d'une pierre fécondée par un souffle divin : les pierres, les aérolithes, les rochers et les montagnes même étaient devenus les symboles de cette divinité. A Iconium, capitale de la Lycaonie, Cybèle paraît s'être identifiée avec l'Artémis d'Ephèse et avec Déméter. Le culte que cette ville lui rendait montre à quelles étranges combinaisons aboutissait la théocrasie gréco-asiatique. On y adorait une Déméter Achaïa (ou affligée), qui avait dix mamelles et correspondait ainsi à la déesse d'Ephèse : à côté d'elle et de Dionysos, paraissait encore une « quadruple » Kora, formée de Perséphone, d'Hécate, d'Artémis et probablement aussi d'Anaitis (3).

8. — Les populations de la Cappadoce et du Pont, issues du mélange de tribus arméniennes et syriennes

(1) Paus 7, 17.
(2) Arrian ap. Eustath. dans les fragm Hist. Græc III, 592.
(3) Τετρακόρη, Boeckh. Corp. Inscript. n. 4000.

honorait Ma comme leur divinité tutélaire. Les Grecs la prirent pour une Artémis ou pour Enyo, déesse de la guerre : les Romains y virent une Bellone : c'était, comme Anaïtis et Mylitta, une déesse de la nature, dans le sens le plus large du mot. Le temple qu'elle avait à Comana sur l'Iris était le plus ancien, le plus riche, le plus saint de la contrée. Son Grand-Prêtre avait le premier rang après le roi et était ordinairement choisi parmi les princes du sang. Du temps d'Auguste, il avait sous lui six mille Hiérodules, hommes et femmes. Ces dernières exerçaient un honteux trafic : le grand nombre de ces prêtresses de Ma fait dire à Strabon que Comana était une petite Corinthe (1). Ce culte exerça une désastreuse influence sur les habitants de la ville : on y comptait un nombre effrayant de visionnaires et d'enthousiastes sauvages. Deux processions annuelles célébraient « la sortie de la déesse. » Le Grand-Prêtre y paraissait avec les attributs de la royauté : volupté et cruauté s'y donnaient la main, comme dans toutes les religions de l'Asie. Sur le Sarus était une ville du même nom : Anaïtis y avait un pontife également puissant et des hiérodules non moins nombreuses. Après ces santuaires, cette contrée possédait encore le temple célèbre de Zeus à Venasa avec trois mille hiérodules et celui de Cabira, dédié à Men-Pharnak, dieu de la lune, se rapprochant du dieu du soleil ou en empruntant sa lumière. Les rois du Pont avaient coutume de jurer par lui : et ce serment était regardé comme inviolable. Le culte de ce dieu Lunus était répandu dans la Haute-Asie, en Syrie et jusqu'en Albanie. Là où la lune était adorée comme divinité mâle, le soleil devenait une divinité femelle, à moins qu'on ne lui adjoignit une déesse de la nature, entendue dans le

(1) Strab. p. 558-559.

sens le plus large. Ce fut probablement la transformation sexuelle du soleil, changement auquel la royauté exercée par une femme ne fut pas étrangère, qui fit de la lune une divinité mâle. Une autre croyance avait cours à Carré en Mésopotamie, ville qui adorait aussi un Men ou Lunus: celui qui se représentait ou adorait la lune comme une déesse, passait pour être asservi aux femmes; la regarder comme un dieu, était une preuve certaine du contraire (1).

9. — Le culte du feu, originaire de la Perse, avait pénétré en Cappadoce comme en Lydie. « Il y a ici, dit Strabon, des sanctuaires du feu; au milieu s'élève un autel couvert de cendres et les mages y entretiennent un feu perpétuel. Ils y entrent tous les jours et y chantent environ une heure, en tenant un faisceau de verges: la tiare qui leur couvre la tête retombe des deux côtés et voile leurs lèvres. » Le siége principal de ce culte était la ville de Zéla dans le Pont, qui possédait aussi un temple fameux, consacré à Anaïtis et à d'autres divinités persanes.

10. — Les Lydiens, issus de « Lud » que Moïse compte parmi les fils de Sem, appartiennent par conséquent à la race sémitique. Dans leur histoire on voit que la religion exerce une puissante influence sur les mœurs et le caractère d'un peuple, et que ceux-ci peuvent, de leur côté, modifier la religion. Anciennement, les Lydiens étaient renommés pour leur vaillance; les cavalerie était réputée formidable (2). Cette antique gloire se perdit et leur mollesse, leur sybaritisme les voua au mépris général. Ce changement radical n'est pas le résultat des mesures décrétées par Cyrus. Ce conquérant leur avait, à la vérité, ravi leurs armes et

(1). Amm. Marc. 23, 3, 2. Spartian. Carac. 8. Herodian. 4, 13.
(2) Herod. 1, 79.

prescrit de porter des robes traînantes et introduit chez eux la danse et le chant (1); mais ce n'est point ainsi qu'on change totalement le caractère d'un peuple. Cette révolution morale y fut produite par les religions étrangères et corruptrices. Une dynastie assyrienne qui régna sur cette contrée entre le 13e et le 7e siècle avant J.-C., fit prédominer le culte asiatique de la nature. Sardes, capitale du royaume (2), honorait l'Artémis d'Ephèse, l'Héra de Samos, qui avait beaucoup de rapports avec Mylitta, la Junon Assyrienne ou Babylonienne. La déesse de Cypre avait dans ses murs un temple, bâti sur le plan de celui de Paphos et Artaxerxès y avait construit un sanctuaire à Anaïtis, divinité persane. En Lydie comme en Phrygie, Cybèle était sous le nom de Ma la divinité tutélaire; les Grecs la connaissaient principalement comme la déesse de Sardes, « la bienheureuse, assise sur le lion, vainqueur du taureau, mère des montagnes et, comme la terre, nourricière universelle (3). » Venait ensuite l'Hercule lydien, c'est-à-dire le dieu du soleil Sandon, connu sous le même nom en Cilicie, en Assyrie et regardé par les Grecs comme leur Hercule. Le soleil dont les rayons, affaiblis en hiver, reprennent toute leur ardeur au printemps, était symbolisé ici sous la forme d'une divinité, d'abord faible et impuissante comme une femme, et montrant bientôt après une énergie toute virile. Cette conception était, conformément à la coutume asiatique, exprimée par une toilette de femme ou par la forme androgyne de la statue du Dieu. Omphale aux pieds de laquelle Hercule, habillé en femme, avait tourné la quenouille, était moitié femme, moitié guerrier.

(1) Ibid. 1, 155. Justin. 1, 8.
(2) Raoul-Rochette, Mémoir. de l'Acad. des inscript. XVII, 209.
(3) Soph. Philoct. 390-403.

C'était la déesse asiatique de la nature, une forme nouvelle de Cybèle ; elle empruntait son nom de la statue conique (Onphalos.) Le fils qu'elle avait eu d'Hercule passait pour être la souche des Héraclides, qui régnaient en Lydie. Dans l'île de Cos, peuplée originairement par une tribu phénicienne, existait une coutume qui avait la même signification : le prêtre d'Hercule s'habillait en femme pour offrir le sacrifice (1). A cet Hercule-Sandon se rattachait encore une autre coutume symbolique : sa statue était jetée dans les flammes : sur le bûcher le dieu du temps et du soleil ressuscitait à une vie nouvelle. La ville de Tarse en Cilicie, qui honorait son fondateur et son Archégète dans cet Hercule assyro-phénicien, dressait tous les cinq ans un bûcher pareil, orné avec la dernière magnificence (2).

11. — Les cultes de ces divinités répondaient aux mythes : les filles lydiennes avaient fait une religion de l'impudicité. Elles se livraient aux étrangers, devaient même sur l'ordre d'Omphale, c'est-à-dire, pour plaire à cette déesse, s'abandonner aux esclaves (3). Cette prostitution religieuse, en vogue chez des peuplades entières, étonna plus tard les Grecs mêmes : ils ne crurent pouvoir expliquer cette infâme coutume, qu'en l'attribuant au désir de venger un attentat dont les femmes avaient été jadis les victimes. Ils brodèrent donc l'histoire suivante : Omphale étant encore esclave, avait subi un outrage ; en expiation de ce forfait, elle

(1) Plut. Quæst. Græc. 58.

(2) Raoul-Rochette pense (et son opinion est très-probable), que le héros de la Pamphylie qui revient à la vie, après être resté durant douze jours sur le bûcher, n'est autre que le dieu assyro-phénicien (Mémoires XVII, 32-35.) Le nom d'Ur (en sémitique feu ou lumière) peut lui convenir.

(3) Clearch. Sol. dans les Fragm. Hist. Græc. II, 305.

avait plus tard forcé les pères de vouer leurs filles au culte de la volupté.

II. — PERSE ET AUTRES CONTRÉES IRANIQUES.

12. — Les tribus Eriennes qui habitaient la Bactriane, la Médie et la Perse étaient originaires des montagnes du nord et des contrées, qui de l'est du Tigre s'étendent jusqu'à l'Indus. Plus tard, elles fondèrent dans l'Asie centrale et occidentale un vaste empire et subjuguèrent les Chamites et Sémites qui les avoisinaient à l'ouest. Toutes reconnaissaient Zoroastre pour un envoyé du ciel et le fondateur de leur religion. Il est difficile de préciser l'époque où vécut ce personnage célèbre, qui cependant semble être moins le fondateur que le régénérateur de la religion de son peuple. Il ne saurait être de beaucoup postérieur à Moïse (vers l'an 1300 av. J.-C.) En tout cas, il n'a pas vécu (comme on l'assure communément, mais à tort) sous le règne du père de Darius Hystaspe. (550 av. J.-C.) Il naquit probablement dans la Bactriane, quand cette contrée formait encore un royaume florissant. Là aussi vit le jour le Zend-Avesta ou écrit religieux qui porte son nom. Ces livres, écrits primitivement en langue bactrienne, embrassent un laps de plusieurs siècles et ne sauraient, par conséquent, être l'ouvrage d'un seul homme. Le contingent fourni par Zoroastre doit être très-minime; mais on l'y exalte comme le seul homme à qui « furent communiquées les traditions du Dieu suprême, le seul qui fut en état de les propager.» D'après les récits postérieurs, la littérature religieuse de la Perse aurait été anéantie dans les orages de la con-

quête macédonienne: ce qui nous en reste aurait été recueilli durant la domination des Parthes. Mais ces assertions sont contredites par des faits nombreux. Plusieurs passages d'auteurs grecs prouvent que les livres Zends étaient déjà en usage sous les Sélcucides et les Parthes. Les recherches actives des temps modernes fournissent des conclusions favorables à l'authenticité relative à l'ancienneté de ces écrits. La plupart des livres de Zoroastre (il y en avait vingt et un), sont perdus : ce que nous en possédons a été recueilli et arrangé, lors de la régénération nationale sous les Séleucides. La partie la plus riche de la collection actuelle, le Bundchesch, date d'alors; une partie de cette cosmogonie persane est d'une époque peut-être encore plus récente.

13. — Zoroastre (Zarathustra) paraît déjà dans les livres Zends comme un héros légendaire, entouré de l'auréole du thaumaturge: peu à peu il reçut les honneurs divins; on le regarda comme le médiateur entre le Dieu bon (Ormuzd) et les hommes; plus tard il passa pour être le souverain de ce monde terrestre. Aucune des anciennes religions (celle du Vieux-Testament exceptée) n'a exprimé avec autant de netteté et de vigueur que la religion des Perses, l'idée d'une révélation divine: Zoroastre est le prophète, éclairé des lumières d'en haut: Ormuzd a parlé par sa bouche et ces enseignements doivent être acceptés avec une humble soumission.

14. — Si l'on veut rapporter au Zarathustra des livres Zends tout ce que les Grecs anciens et modernes ont dit de Zoroastre ou Zaratus, on se heurte contre des difficultés et des contradictions insolubles. Il est impossible de porter la lumière dans ce chaos. Un ancien savant n'a cru pouvoir remédier à cette confusion qu'en admettant six Zoroastres, respectivement

originaires de la Chaldée ou Assyrie, de la Bactriane, de la Médo-Perse, de la Pamphylie, de la Babylonie et de Proconnesos (1). La plupart des auteurs croient devoir en admettre au moins deux.

15. — En effet, les Grecs attribuent à Zoroastre des écrits qui n'ont absolument rien de commun avec les livres Zends. Le personnage qu'ils appellent Zoroastre diffère du Zarathustra historique, comme les mages diffèrent des Athravas du (Zend-Avesta.) Au fond, leur Zoroastre représente une formule religieuse: il est le type d'un culte et d'une caste sacerdotale qui y était attachée. On le fait naître dans une des contrées de l'Asie occidentale ou centrale, dont l'union formait dans les temps reculés un vaste royaume Chamitico-Céphénique. Le nom véritable de ce personnage mythique était, selon toute apparence, Zaratus ou Zarades; les Grecs ne l'ont confondu que plus tard avec le Zarathustra de l'Asie Orientale. Pythagore qui avait puisé aux doctrines Chaldéennes, passa pour avoir été le disciple de l'assyrien Zaratas (2). Il put de même, comme type du Paganisme chamitique, s'identifier avec Cham ou Nimrod, ou passer pour le fils de Cham (3); comme tel, on pouvait le faire assister à la construction de la tour de Babel (6000 ans av. la mort de Platon — 5000 av. la ruine de Troie). D'un autre côté, comme la Médie, la Chaldée ou l'Arménie, l'Assyrie le réclamaient comme un de leurs citoyens, on l'identifia avec l'Egyptien Misraïm, qui s'était fixé dans l'Orient

(1) Stanleii Hist. Philos. 13, 1, 2. p. 1112.

(2) Hippolyt. Philos. p. 8. Ed. Oxon. Clem. Alex. Strom. 1, p. 131. Ici Nazaratus est mis par erreur pour Zaratus, comme l'a déjà fait remarquer Huet.

(3) Movers. les Phéniciens I, 350.

et avait colonisé la Bactriane (1). « C'est de cette source empoisonnée, est-il dit dans un fragment anonyme, que l'impiété se répandit sur la terre: Mesraïm inventa la magie et l'astrologie; il ne diffère pas de celui que les Grecs appellent Zoroastre (2). » Enfin on fit de Zoroastre ou Zaratus un roi de la Bactriane, combattant le Ninus de l'Assyrie au moyen de la magie et des sciences secrètes des Chaldéens, mais succombant dans la lutte. Ailleurs c'est un Satrape de la Médie et de l'Assyrie, qui se révolte contre Sémiramis. Cette dernière interprétation semble avoir pour base l'antagonisme existant entre la religion des mages et le culte de Bel et la déesse Syrienne des Colombes (Sémiramis) (3). Le culte du feu dont la tradition place l'origine dans l'Azerbidschan, province de la Médie, fut rattaché à Zoroastre. Celui-ci, dit la légende, séjourna sur une montagne, que le feu du Ciel embrasa tout à coup; mais, il sortit sain et sauf des flammes et engagea le roi et les Perses, témoins de ce prodige, à adorer le Dieu qui leur manifestait sa présence (4). C'est là-dessus que Bérose se fonde, quand, à la façon des euhéméristes, il identifie Zoroastre avec le dieu Zervan, dont le culte appartenait à cette forme Kuschitique ou scythique. Enfin, Zervan fut désigné comme un roi de la Bactriane, comme le Père des dieux et la souche (divine) des Mèdes (5).

(1) Plin. H. N. 30, 2. Clem. Recogn. 4, 27. Clem. Hom. 9, 4. p. 214. Schwegler. Arnob. 1, 52, p. 36. Æhler.

(2) Rawliorson, Journal of the R. Asiat. Soc. XV, 238.

(3) Cephalion, dans les Fragm. Hist. Græc ed. Müller, III, 626-627. Pour connaître l'influence que la Syrie et son culte exercèrent de bonne heure sur l'Asie-centrale—consultez *Blum* : Hérodote et Ctésias. p. 260. Cet auteur fait remarquer, que le culte de Sémiramis brilla d'un vif éclat à la cour de Ninus.

(4) Dion. Chrys. or. 36, p. 448.

(5) Mos. Choren. dans les Fragm. Hist. Græc. II, 502. Cet auteur,

16. — Zaratus, conception mythique qui embrassait l'ancien magisme et le culte du Feu, ne fut inconnu ni à la Grèce ni à l'Asie Occidentale. Mais il ne devint Zoroastre que lorsque les Perses, étendant leurs conquêtes vers l'Occident, y introduisirent leur religion : les Grecs et les Occidentaux purent ainsi connaître Zoroastre, prophète de cette religion. Alors la théologie Kuschitique (ou Céphénique), la pyrolatrie se mélangèrent avec les dogmes antiques des Eriens : les Athravas Eriens se confondirent avec les mages Kuschitiques, depuis longtemps fixés et Médie et en Babylonie: Zaratus et Zarathustra, le chef mythique des mages et le prophète Eri-Baetrien s'identifièrent.

17. — Tout concourt à prouver que ce fut en Médie ou dans la Bactriane que s'opéra le mélange de ces deux formes de religion si diverses, du Magisme Kuschitique ou Schytique venu de l'occident et du Dualisme Erien introduit du côté oriental. C'est de ce mélange que naquit le culte des Perses, tel qu'il se montra depuis l'époque de Darius Hystaspe. Le nom de « Mage » n'est ni Erien ni Persan, et, selon la remarque, déjà faite pas Roth, il faut que sur la limite occidentale de l'Iran la religion d'Ormuzd se soit amalgamée avec une croyance étrangère et qu'alors les mages aient envahi la Perse et la Médie (1).

18. — Cela ne se fit cependant pas sans une lutte ar-

s'appuyant sur Bérose, prétend que le Dieu Zervan n'est autre que Sem. Après avoir fait mention du déluge et du Xisuthros Babylonien, Bérose cite trois souverains : Zerovanes, Titan et Japethestos, qui pour Moïse sont Sem, Cham et Japhet. Rawlinson, de son côté, pense que Zervan est le Ziru-Banit des inscriptions cunéiformes. C'est là l'épithète communément donnée à Bel, et le Prototype de la race sémitique. Les Scythes Zoroastriques ou Chamites, qui communiquèrent leur magisme et leur astronomie aux Chaldéens, auraient reçu de ceux-ci le culte de Zervan ou Bel.

(1) Real-Encyclopédie de Pauly, VI. 2895.

dente où la prépondérance appartint alternativement à l'un des éléments opposés. Voilà comment l'inscription si remarquable de Bisitun, qui éternise les exploits de Darius, a pu représenter Ormuzd comme « le dieu des Eriens. » Zervan était donc une divinité inconnue d'abord aux Eriens : ce n'est que plus tard, qu'un lien théogonique la rattacha à Ormuzd et à Ahriman. La religion d'Ormuzd, privé d'un sacerdoce fortement organisé, ne put échapper à l'influence des mages dans les contrées, où ceux-ci étaient serrés en une caste sacerdotale (originairement Kuschitique) et très-puissante. Les mages, devant de leur côté, prévenir un échec qui les aurait livrés à l'oppression, se hâtèrent de combiner les dogmes Zends d'Ormuzd, d'Ahriman, de Mithra, de Homa, d'Anahita avec le culte qu'ils rendaient aux éléments. Ce mélange fut facilité par l'influence que l'adoration du feu exerçait sur les deux partis rivaux et les Athravas furent entièrement absorbés par leurs adversaires, plus puissamment organisés. Agathias, dit que Zoroastre, le chef des Mages, altéra la pureté du culte antique et introduisit des dogmes étrangers ; cet auteur qui n'affirme rien à la légère, est donc ici dans le vrai, en tant que Zoroastre n'est en cet endroit que la personnification mythique de la caste des Mages (1). Certains faits tendent à faire croire que les Achéménides qui régnaient anciennement en Perse résistèrent au Magisme envahissant et s'efforcèrent de préserver les indigènes de cette désastreuse influence. La tentative d'usurpation, que le mage Gumata fit sous Cambyse, avait un caractère à la fois politique et religieux. Les Mages avaient transféré le siége de l'empire en Médie, où les masses leur étaient favorables et où leur caste

(1) Agath. 2, 24.

était plus fortement organisée. Beaucoup d'entr'eux payèrent de la vie leur téméraire entreprise ; en Perse, leur sang coula à grands flots. L'anniversaire de cette boucherie, qui mit fin à la domination des Mages en Perse, resta longtemps une fête nationale : ce jour-là, les mages descendants de ceux qui avaient péri, ne pouvaient paraître sur la voie publique. Dans l'inscription de Bisitun, Darius tient le langage suivant : « C'est à Ormuzd que je dois mon sceptre ; — j'ordonnai de ne plus vénérer ce que le mage Gumata avait vénéré. J'ai rétabli les temples et le culte du Protecteur de l'Empire et rendu aux dieux ce que Gumata leur avait ravi. De cette manière et grâce à Ormuzd, j'ai réparé toutes les pertes (1). »

19. — Le tableau que les Grecs, surtout Hérodote et Strabon ont tracé de la religion persane, diffère totalement de l'idée qu'en donne le Zend-Avesta. Il ne faut nullement s'en étonner. Ces deux écrivains n'avaient jamais mis le pied dans la Perse proprement dite ; ils en ignoraient même la langue. S'ils virent quelques cérémonies du culte des Perses, ce ne fut que dans les provinces occidentales de cet empire ; la forme ancienne du culte des éléments, y prédominait encore et ne permettait pas d'apprécier l'influence des idées religieuses des Eriens. Un Grec aurait dû, ce semble, être surtout frappé de l'antagonisme d'Ormuzd et d'Ahriman ; le polythéisme hellénique n'offrait rien d'analogue. Malgré cela, ni Strabon ni Hérodote n'en font mention : Homa leur est inconnu. Hérodote semble avoir pensé à Zervan, quand il dit que les Perses donnent le nom de Zeus à la vaste circonférence du ciel (2). Aristote est le premier qui sût quelque chose

(1) Benfey-Inscript. Cunéiformes en Perse, p. 12.

(2) Bähr pense aussi qu'Hérodote n'avait nullement Ormuzd en vue. Not. ad Herod. p. 271. Ed. II.

sur Ahriman: Ormuzd est nommé pour la première fois dans un des dialogues de Platon (1) et encore l'y met-on en rapport avec Zoroastre.

20. — Un coup d'œil jeté sur la religion de l'Iran, telle qu'elle se montre dans le Zend-Avesta, suffit pour nous convaincre que, malgré une tendance assez accentuée au Monothéisme, elle est toute Polythéiste. C'est là un fait incontestable, soit que le Monothéisme primitif n'ait pu empêcher les éléments polythéistes de surgir — soit que le Polythéisme, ou déification des forces de la nature, ait été tempéré par les accroissements successifs que le culte monothéiste d'Ormuzd prit surtout sous l'influence de Zoroastre. Les anciens Iraniens et leurs sages « les allumeurs du feu, » ont eu des luttes ardentes à soutenir contre des adversaires, issus de la même souche qu'eux, les Indo-Eriens et leurs dieux anthropomorphiques de la nature. Le terme indien Deva (dieu) fut employé chez eux pour désigner les esprits du mal. Une prière révélée par Zoroastre, avait, disait-on, obligé à se cacher sous terre les Darvas qui jusqu'alors circulaient partout sous la forme d'hommes (de dieux anthropomorphiques.)

21. — La doctrine persane ne reconnaît qu'un dieu unique, parfait, personnel. Lui seul apparaît, dans les livres Zends, avec tous les attributs, toutes les prérogatives de la divinité. Son nom est « Ormuzd (Ahura-Maza et signifie « le sage éternel: » le monde qu'il a créé par sa toute-puissance, il le gouverne par sa sagesse, et sa science infinies. « Personne, dit-il, n'aurait pu créer la terre — que j'ai formée (2). » C'est de lui que toute vie, tout bien descendent; il est, par consé-

(1) Prem Alcibid.
(2) Vend. Farg. 1.

quent, le Père du sens droit; la pureté, la vérité viennent de lui. La doctrine de Zoroastre se glorifie d'être la religion d'Ormuzd et donne ainsi à entendre qu'elle a pour auteur le dieu, le créateur unique — centre, auquel elle rattache tout le reste. Cependant, d'après plusieurs auteurs modernes, les croyances de l'Iran et de l'Inde reposent en définitive sur la crainte des Spectres; la lutte des bons esprits contre ces ténébreux fantômes est devenue chez les Iraniens une idée religieuse prédominante: la situation physique de ce pays en a favorisé le développement; Zoroastre n'a fait que réunir les esprits bons et mauvais, en leur donnant des chefs dans Ormuzd et Ahriman (1). Dans cette hypothèse, la doctrine Persane devient une énigme insoluble, un sombre chaos: jamais on ne parviendra à comprendre comment Zoroastre et son école se sont élevés à la notion d'un dieu-créateur, si rapproché de l'idée que l'Ancien-Testament nous donne de Jéhova.

22. — C'est par l'idée de la création que la doctrine religieuse des Perses se distingue de tous les autres mythes et systèmes du Paganisme. Ormuzd produit le monde, non par émanation, non en se développant soi-même, mais par le Verbe Créateur Honover, où se confondent l'activité et la pensée. Le plus ancien des livres Persans célèbre Ahuramazda, le créateur puissant et sage (2). Ce dogme inconnu au reste du Paganisme reçoit cependant une double atteinte. On admet une matière ou un monde particulier existant avant la création: les éléments généraux de la nature existent déjà à côté d'Ormuzd. Ensuite, Ahriman prend une part active à la formation des êtres.

(1) Duncker. Hist. de l'antiq. II; 319-323. (allem.)
(2) Burnouf. Comm. sur le Yaçna, p. 146.

23. — Vis-à-vis de l'Auteur de tout bien et de toute pureté, se trouve un être ennemi, un esprit mauvais, « Druckhs, » (mensonge) ou « Bendvo » (bourreau), appelé plus tard « Angro-Mainjus » (Ahriman), c'est-à-dire esprit de perdition. Le mensonge est son essence: l'obscurité et la mort constituent son empire. C'est par le mensonge qu'il séduit les hommes; il les jette dans les incertitudes par le doute: mensonge et doute sont les sources des crimes que commettent les hommes. Il n'est pas cependant le souverain d'un royaume indépendant d'ombres et d'iniquités: ce qu'il désire, c'est de pouvoir mêler sa malice à tout ce qui est bon et pur, pour le subjuguer ensuite. Toutes les « mauvaises créatures, » les serpents venimeux, les animaux carnassiers et rampants, les insectes doivent leur existence à Ahriman. Il a donc part à la force créatrice: s'il est pervers, ce n'est point par le choix libre de sa volonté qu'il l'est devenu; il l'était dès le principe et par essence. Mais existe-t-il de toute éternité? — La doctrine Parse ne connaît point de dualisme abstrait: d'après un passage des livres sacrés, « le bon et le mauvais esprit ont été créés par Ormuzd: » Ahriman est toujours représenté comme de beaucoup inférieur à Ormuzd. Celui-ci sait tout; celui-là au contraire, n'a qu'une science peu étendue, et ne prévoit pas les effets de ses actions: sa connaissance est limitée au moment où il agit. Pour dévoiler toute la malice de son adversaire, Ormuzd l'engage dans le Bundehesch à lui adresser des hymnes et à secourir ses créatures, lui promettant qu'à cette condition les siens seront pour toujours à l'abri de la mort et de la faim. A ces ouvertures, l'orgueilleux Ahriman réplique: « Je ne veux avoir rien de commun avec toi: à tout jamais je voue tes œuvres à la mort: les créatures que tu hais posséderont toujours mes affections. » Cette déclaration de guerre

éternelle n'empêchera cependant pas que leur hostilité ne finisse un jour, comme elle a eu un commencement. « Il y eut un temps qu'il n'existait pas : un jour viendra, où il ne sera plus dans les créatures d'Ormuzd : à la fin il s'évanouira (1). »

24. — Anquetil a cru voir dans les livres Zends que Zervan Akarana ou le temps incréé est l'être unique et primordial, d'où, avant toute autre créature, seraient sortis Ormuzd et Ahriman. Mais c'est là une erreur provenant évidemment d'une méprise grammaticale (2). Ces livres parlent à la vérité, d'un élément qu'Ormuzd n'a pas créé, qui existe par lui-même. Zoroastre célèbre, sur l'ordre d'Ormuzd, le Firmament qui s'est placé lui-même, Zervan Arakana, le temps infini, le souffle (ou l'air) primordial et agissant dans les hauteurs (3). Le soleil, la lune, les astres sont désignés comme des lumières sans commencement, incréées. Ainsi, d'après la théorie ancienne des Perses, il y avait un monde complet, indépendant d'Ormuzd qui n'en est pas l'auteur et existant de toute éternité, un ciel, plein de corps sidéraux. A côté de ce monde est venue se placer la terre, créée par Ormuzd pour être le séjour des esprits et des hommes ; les êtres de ce monde étaient avec Ormuzd et d'autres agents l'objet d'un culte religieux. Ce dualisme fut successivement mitigé : une lumière primordiale, brillant sur les hauteurs et dans laquelle selon le Bundehesch, Ormuzd réside (4), rem-

(1) Ainsi parle le manuscrit pelvi d'un petit livre parse (Jos. Müller) dans les Münchner. Gel. Anzeigen, xx, 541.

(2) De cette opinion sont Jos. Müller, Spiegel, Roth, Brockhaus, Haug.

(3) Vend. 19, Farg. 44.

(4) Voyez le passage dans Jos. Müller, (Trav. de la cl. philos.-philol. de l'acad. de Munich, 1840 p 617). Selon Burnouf, au contraire (comm. sur le Yaçna, cette lumière primitive n'est pas nommée une seule fois dans les livres Zends qui sont parvenus à nous Cet auteur prétend que le so-

plaça les corps célestes incréés, d'abord admis par cette doctrine : lumière, firmament, air et temps furent considérés comme un être primordial unique (Zervan) ; Ormuzd est pour lui ce que le dieu visible est au dieu caché. Mais ce sont des interprétations relativement bien récentes : dans les parties authentiques du Zend-Avesta, Zervan n'est jamais placé au-dessus d'Ormuzd. Bien plus, Zervan fut probablement inconnu dans l'ancienne doctrine de l'Iran : il paraît n'être entré dans la religion des Parsis que par l'influence des Mages, et comme dieu primordial des Assyro-Chaldéens, le Ziru-Banit des inscriptions cunéiformes, le Belitan ou « vieux » Bel. Plus tard on sentit la nécessité de le mettre en rapport avec Ormuzd. L'école particulière des Zervaniens, qui honoraient Zervan comme dieu principal et refusaient leurs hommages à Ormuzd, paraît avoir subsisté assez longtemps. Schahrastani les mentionne encore avec les Mages de Zoroastre (vrais Parses) et les Thanawiehs ou dualistes (Maguséens).

25. — Ainsi, ce n'est que plus tard que la doctrine de Zervan sortit des écoles des Mages et pénétra dans les croyances religieuses du peuple ; alors elle revêtit une forme mytho-théogonique, d'où l'ancien Dualisme paraît être entièrement banni. D'après cela Zervan est le Dieu unique, éternel : depuis mille ans il désire avoir un fils (Ormuzd) qui donnât l'existence au ciel et à la terre : dans ce but, il offrit des sacrifices durant dix siècles. Cette période écoulée, il douta si ce fils lui serait accordé — et aussitôt il produisit Ormuzd et Ahriman : celui-ci naquit du doute, l'autre de la confiance qui avaient accompagné les sacrifices. Devenu

leil, la lune, les astres y sont désignés comme des lumières sans commencement. Il traduit donc, Yaçna. c. 1. 37, p. 550 : J'invoque—les astres, la lune et le soleil, lumières qui sont sans commencement, incréées.

père, Zervan fit vœu d'assurer l'empire à celui d'entr'eux qui se présenterait le premier à ses yeux. Ahriman eut connaissance de ce vœu par l'indiscrétion de son frère; pour le prévenir, il déchira le sein maternel et parut devant Zervan. Celui-ci le trouvant laid, et fétide voulut le repousser; mais Ahriman lui rappela le vœu qu'il avait fait. Zervan lui accorda donc une autorité qui finirait après neuf mille ans: Ormuzd au contraire, fut investi d'un pouvoir qui n'a pas de terme: son père lui dit: jusqu'ici j'ai offert le sacrifice pour vous; désormais vous allez l'offrir pour moi (1).

26. — Les six Amschaspands ou saints immortels, auxquels Ormuzd se joint, qu'il dirige et protége, sont des forces, des propriétés personnifiées: leurs noms sont formés d'abstractions. Ils s'appellent « le bienveillant, » le « souverainement pur, » et ainsi de suite. Ils paraissent cependant comme des êtres individuels et exigent un culte particulier; dans le Paradis où ils séjournent avec Ormuzd, ils jouissent d'une fé-

(1) Réfut. des sectes, par Eznig, trad. par Le Vaillant de Florival, Paris 1853, p 75-115. Eznig, l'Arménien vivait au 5e siècle après J.-C. Ce mythe était très-répandu et très-populaire. On en a la preuve dans la proclamation du grand-vizir de Perse, Minersch (chez Eliseus, hist. of Vartan, transl. by Neumann, p. 9) Ce qui le prouve encore, c'est que Théodore de Mopsueste consacre le premier livre de son ouvrage, περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς, à l'exposition des récits sur Zervan et de ses fils (Photius. Biblioth. cod 81, p. 63. Bekker). Théodore appelle Zervan ἀρχήτον πάντων, et ajoute ὅτι σπενδων, ἵνα τεκη τον Ὀρμισδαν, ἔτεκεν ἐκεῖνον καὶ τον Σατανᾶν. Il s'agit donc ici du sacrifice de Homa, par la puissance duquel Zervan voulut, pour ainsi dire, se mettre en état d'engendrer un fils. Ce sacrifice rendit un service analogue à Vivanhvat, le premier mortel qui exprima du raisin le jus destiné au culte; il obtint par là un fils nommé Yima (Yaçna c. 9 chez Brockhaus, Vend. Sade. p. 409). Le degré de développement où cette doctrine était arrivée du temps de la conquête Macédonienne, est marqué dans un passage remar-

licité complète et inaltérable. Ahriman créa six mauvais génies (Dews), qui luttent contre les Amschaspands. Ces douze esprits règnent alternativement sur les douze mois de l'année: l'influence prépondérante d'un Amschaspand est combattue dans chaque mois par un Dew et réciproquement. Plus tard, on voit grandir l'importance et l'influence de tel ou tel Amschaspand en particulier. Bohman apparaît comme roi du ciel et les animaux sont appelés ses sujets: le feu est placé sous la protection d'Ardibéhescht. Schehriver préside aux métaux: Sapandomad, la chaste fille d'Ormuzd protége la terre. Amerdad veille sur le règne végétal: Khordad est le dieu de l'humidité.

27. — Les Izeds (dignes d'adoration) ont une nature et une personnalité beaucoup plus concrètes que les Amschaspands. Inférieurs à ceux-ci, ils sont ou furent cependant des dieux; quelques-uns d'entr'eux occupent dans le système Persan une position fort importante. Mais ici encore, la différence n'est pas nettement tracée: quelques Izeds, comme Mithra, Se-

quable d'Eudème chez Damascius (De princip. ed. Kopp. p 184). Cet Eudème ne peut avoir été que le disciple d'Aristote de Rhodes. Damascius lui-même écrivit la biographie de cet homme célèbre et le passage en question pourrait bien être emprunté à son Ἀστρολογικὴ ἱστορία (Fabric. Bibl. Græc. III, 649. ed. Harl.). Or, d'après Eudème, les Mages et tous les Eriens donnaient à l'univers intelligible et même à ce qui est uni (τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον, c'est-à-dire, à ce qui existe dans l'unité de temps, d'espace, d'air et de lumière), tantôt le nom de lien (espace, firmament), tantôt le nom de temps (Zervan); et c'est de cet univers que le Dieu bon et le mauvais génie, la lumière et les ténèbres s'étaient d'abord dégagés. On le voit: Zervan est déjà uni ici à Ormuzd et à Ahriman par un lien théogonique, qui dans la doctrine antique n'existait pas. Zervan cependant y est impersonnel, comme substance primitive: ce n'est que plus tard qu'une théorie mythique fit de lui un Dieu personnel, suprême et le Père d'Ormuzd. En même temps, elle expliqua l'origine du mal, en l'attribuant à la divinité même.

rosch, Behram, Taschter sont parfois appelés Amschaspands : le culte s'occupe d'eux plus spécialement que de ces derniers. L'univers des Parses étant peuplé d'un nombre infini de génies bons ou mauvais, ou personnifications de forces naturelles, on compte aussi parmi les Izeds des vertus, des notions personnifiées et on leur rend les honneurs divins. Mithra a reçu d'Ormuzd une dignité, un éclat refusés aux autres Izeds du ciel ; il se trouve très-près d'Ormuzd et est souvent invoqué avec lui. C'est le courrier céleste, muni de mille yeux et d'autant d'oreilles. Il accompagne le soleil et la lune, veille sur l'univers et, triomphateur brillant, il repousse victorieusement l'hiver, amené par Ahriman. Taschter, (Tistrya, constellation du chien,) règne dans les airs, donne la pluie, dispense les germes et la sève, lance la foudre et ranime la nature défaillante. Le Bundehesch lui attribue un triple corps : il est homme, cheval et taureau. Behram (Veretpragna) était l'Ized du triomphe et particulièrement de la force victorieuse du feu.

28. — Dans les Ferwers (Fravaschis) se confondent plusieurs idées : ils représentent les anges tutélaires, les éléments divins des âmes et les types célestes des choses créées. Le Ferwer est la réalisation la plus complète de la pensée créatrice, en tant qu'elle est dirigée sur les êtres individuels. Le Ferwer, qui d'abord se trouve isolé, s'unit aussi à l'être qu'il a représenté : il en devient l'âme totale ou partielle. C'est en même temps un génie qui veille sur l'homme, l'éclaire et le protége (1). Entendus ainsi, les Ferwers président au monde, à l'eau, aux arbres, aux montagnes, aux troupeaux : les dieux, Ormuzd lui-même a son Ferwer. Ils forment une armée céleste qui défend les créatures du dieu bien-

(1) Burnouf, comm. sur le Yaçna, p. 270.

veillant contre les attaques du mauvais génie : ils descendent sur la terre, exaucent les prières des cœurs purs et les portent aux pieds d'Ormuzd (1). Dans le monde dont Dieu a réglé la marche, tout, dit-on, a pour but de faire briller d'un vif éclat les Ferwers (des hommes) — les âmes séparées des corps par le trépas. Quand donc le fidèle se voit menacé par le génie du mal, il dira : « J'exalte, j'aime les Ferwers si purs, si puissants, si excellents : » alors les saints qui vivent, ceux qui ont cessé de vivre et ceux qui vivront, le feront sortir victorieux de la lutte ; ils vivifieront et conserveront tout. Et en effet, on invoquait aussi les Ferwers des générations futures, « les Ferwers de tous ceux qui mourront avant l'avénement de Sosiosch. »

29. — Il est probable que Zoroastre trouva le culte des éléments établi chez les Eriens. Ormuzd, le dieu libre, personnel, créateur était certes le centre de la religion Parse ; mais quand celle-ci se fut confondue avec le magisme, le culte des éléments en devint le caractère principal ; les chrétiens furent plus tard persécutés, pour avoir refusé les honneurs divins au feu, à l'eau et au soleil. Mais Ormuzd n'ayant rien créé, qui ne fût pur, bon et bienfaisant, le Parse honorait dans les éléments ce qu'ils avaient de bienfaisant et d'utile et non leurs effets redoutables et désastreux. Le feu et l'eau, disent les livres Zends, saints et soumis à l'empire d'Ormuzd, ne tuent personne, ne détruisent aucune des œuvres qu'Ormuzd a créées : ils attirent à eux les parties de la création qui appartiennent à ce dieu (2). L'étranger qui visitait la Perse devait regarder le culte du feu et du soleil comme le trait caractéristique de la religion de cette contrée. « Avant les sacrifices qu'ils

(1) Z. A. II, 259, 286.
(2) Vendid 5, 24-34, p. 104, Spiegel.

offrent à leurs divinités, les Perses, dit Strabon, adorent le feu perpétuel qu'ils entretiennent sur leurs autels (1). » Le feu, disaient les Parses, est l'élément le plus pur, le plus brillant : rempli de ce qu'il y a de plus divin dans la nature de la lumière ; il est beaucoup plus noble que l'air, la terre, l'eau (2). Le feu est dans l'homme comme l'étincelle de vie : il est le conducteur de la lumière : c'est la force naturelle purifiant tout.

30. — Dans le Zend-Avesta, le feu est appelé fils d'Ormuzd, et le plus rapide des saints immortels. Le culte du feu était le culte de la vie, de la pureté, de la lumière. « Afin que ta prière soit exaucée, il faut, dit Ormuzd, l'adresser au feu qui est le grand roi. » D'après une tradition un peu plus récente, c'est du ciel que Zoroastre reçut le feu qu'on devait adorer désormais : il brûla sans être alimenté : la main qu'il touchait, resta entière (3). Ormuzd lui dit que c'est une production de la gloire divine. L'ancienne doctrine distinguait cinq espèces de feux sacrés : les trois premières ont leur auguste séjour dans des Dadgahs. Les trois rois que la mythologie perse regarde comme les fondateurs de la civilisation et du gouvernement Erien, ont vénéré le feu, propagé son culte et bâti des pyrées. Dans les livres Zends les invocations, les louanges du feu abondent : les anciens Parses s'absorbaient avec délices dans la méditation de cet élément et de ses propriétés. Ceux qui dans tout le cours de la nature voyaient la lutte de deux puissances rivales ; ceux qui avaient continuellement sous les yeux, le contraste de la pureté et de l'impureté physique, admirèrent dans le feu la force qui

(1) Strab. p. 732-733.

(2) Voyez les pass. chez Wilson. The Parsi religion, Bombay. 1843. p. 199.

(3) Wilson. p. 204.

absorbe tout, qui triomphe de tout : ils y virent l'arme la plus puissante d'Ormuzd, un élément à l'énergie brillante et calorique auquel se rattachent toute beauté, toute impulsion, enfin tout ce qui nourrit dans la nature ; c'était l'être qui se rapprochait le plus de la divinité.

31. — Entretenir le feu, y jeter du bois et des parfums est un acte des plus méritoires (1) : la bénédiction des troupeaux, des champs, une nombreuse postérité lui est promise. « En m'apportant le bois sec qui me fait jeter un vif éclat, on se sanctifie, dit le feu, et l'on ôte la rouille de ses actions. » Le Parse avait donc un incessant devoir à remplir à l'égard du feu sacré : tous les instants du jour et de la nuit lui rappelaient, pour ainsi dire, ce devoir. La nuit était divisée en trois parties. Au commencement de chaque veille le feu dit : « Je soupire après du secours : que l'on m'apporte du bois (2). » Le nombre des délits qu'on pouvait commettre contre le feu était considérable. Etait criminel quiconque s'en approchait sans s'être préalablement lavé les mains, qui y jetait du bois vert ou humide, l'éteignait, y versait de l'eau. L'attiser de la bouche, y jeter quelque chose de mort ou d'impur, était au rapport d'Hérodote, un crime puni de mort, comme les précédents. Une grande récompense attendait celui qui transportait un feu employé aux besoins de la vie ou de l'industrie dans un Dadgah, ou foyer sacré, où il pût se défaire des souillures contractées, dans le premier état. Le feu est d'une délicatesse extrême : l'approche d'un être impur, par exemple d'une femme soumise aux menstrues, suffit pour le souiller. C'était une profanation que d'y jeter le bois d'un arbre, où s'était perché un oiseau

(1) Vendid. 19, 134, p. 252, Spiegel.
(2) Vendid. 18, 43 ff. p. 231. Spiegel.

après s'être repu sur un cadavre. De pareilles vexations abondaient dans le Zend-Avesta.

32. — Le culte des autres éléments n'était pas à beaucoup près aussi fatiguant, vexatoire. La terre et l'eau devaient cependant être aussi préservées de toute souillure. Selon des écrivains grecs, les Perses ne permettaient à personne de se laver les mains ou la figure dans un fleuve, d'y cracher ou d'y jeter quelque chose d'impur (1). L'eau salée de la mer paraît toutefois avoir été considérée d'une autre manière. L'eau, indispensable aux cérémonies de la purification subissait une préparation particulière. La terre, de son côté, voulait être honorée et invoquée; sa pureté devait être respectée. On se rendait coupable à son égard, en dévastant un champ fertile ou en ne l'ensemençant pas. C'était un crime que de fouler la terre d'un pied nu, d'y enterrer un cadavre et de ne pas détruire les trous, où s'abritent les animaux d'Ahriman (2).

33. — Le culte rendu au soleil par les Eriens remonte incontestablement à la plus haute antiquité: le soleil, foyer de lumière, était pour le Parse le plus noble être du monde visible « l'œil d'Ormuzd. » Quand, entouré de mille Izeds célestes, il verse ses rayons brillants et répand une bienfaisante chaleur, il purifie l'eau, la terre et le peuple des saints: les Dews bouleverseraient tout, s'il ne paraissait pas au firmament. Trois fois par jour, on lui adressait des prières. On attribuait aussi à la lune, aux astres une vertu purifiante: celui qui a contracté quelque impureté restait durant neuf nuits exposé aux clartés des étoiles (3). Un culte particulier ne leur était cependant pas rendu, quoiqu'on les

(1) Herod. 1, 138. Strab. 733.
(2) Vend. 3, 22. ff. p. 80, Spiegel.
(3) Vend 19, 78, p. 248. Spiegel.

invoquât avec d'autres êtres, par exemple, les animaux mondes. La constellation du chien, Tistrya ou Taschter, dispensatrice de la pluie faisait seule exception. Plus tard, et probablement par suite de l'invasion de doctrines Chaldéo-Babyloniennes, on attribua aux astres une influence magique ou fatale sur le cours des destinées de l'homme. « Le bien, le mal, est-il dit dans le Minokhéred (1), que l'homme et les autres êtres rencontrent ici-bas, sont l'œuvre des sept et des douze. » Ceux-ci sont les constellations du Zodiaque, ou les « douze chefs d'armée ; » Ormuzd les a conjointement avec le soleil et la lune rendus dépositaires de toutes les faveurs : les sept au contraire, sont les astres qu'Ahriman leur a opposés pour détruire ce qu'ils élèvent de bon et de sage.

34. — Le cours des choses terrestres embrasse, d'après la doctrine de l'Iran, une année cosmique de douze mois, chacun de mille ans. Cette durée est divisée en quatre périodes ; d'une période à l'autre se déroule en un cycle exactement mesuré, la lutte des deux principes ennemis. Ahriman y paraît comme rivalité et envie : il hait les créatures de son rival ; il déteste jusqu'au bien même, parce que c'est Ormuzd qui le produit et le protège. Nous l'avons déjà dit : originairement Ahriman ne se montre pas comme maître d'un royaume indépendant. Plus tard, on l'a représenté comme le roi des ténèbres ; avec les escadrons de ses esprits, il occupe un empire qu'Ormuzd ne peut ni subjuguer, ni même atteindre : de cet abri si sûr il s'élance pour envahir l'empire de son rival et y exercer ses ravages. Dans la première période du monde, quand la lumière et les ténèbres existaient

(1) Spiegel : Etudes sur le Zend-Avesta, Zeitschrift, f. die D. M. Gesellsch. VI, 80.

seules, il était, dit le Bundehesch, enchaîné et comme mort dans son sombre royaume. Il se releva, menaça d'engloutir la lumière, mais ne put en supporter l'éclat et la beauté. Alors il donna naissance à ses mauvais génies, aux Dews, aux Darvands, aux Daroudis, et à la tête de ces hordes dévastatrices, il envahit l'empire d'Ormuzd. C'est de ces esprits malfaisants que vient tout ce qui est moralement et physiquement nuisible et impur : ils ne travaillent qu'à amonceler les ruines, empêchent la génération et la propagation dans le monde d'Ormuzd, pour diminuer le nombre de ses sujets. Ils empêchent la pluie de tomber, enchaînent l'eau, répandent la sécheresse et la stérilité, multiplient les animaux nuisibles et les plantes vénéneuses, déchaînent les vents arides et les ouragans dévastateurs. Ils se complaisent dans tout ce qui corrompt et putréfie.

35. — Dans toute la nature, le mal et le bien, le nuisible et l'utile, la pureté et l'impureté se trouvent mêlés : toute créature porte en soi un défaut, un vice, qui est comme le stigmate d'Ahriman et de ses Dews. Si le feu si pur est défiguré et souillé par une fumée âcre et désagréable, si à côté des animaux utiles et bons grouillent d'innombrables « Kharfesters, » la vermine et les animaux immondes, tout cela est l'œuvre des esprits du sombre abîme. L'homme cependant, à quelque nationalité qu'il appartienne, est la créature du Dieu bon : nulle part les livres Zends ne parlent d'hommes créés par Ahriman. A plus forte raison ne font-ils jamais mention des serviteurs des Dews, dénomination qui semble comprendre tous ceux qui abandonnent le culte d'Ormuzd et la loi Parse, pour offrir leurs hommages à d'autres divinités.

36. Ahriman, qui a introduit dans le monde les animaux carnassiers, la vermine, les maladies, l'hiver,

les ouragans, la sécheresse, est aussi l'auteur du mal moral, des excès qui épuisent et énervent, de la paresse, du mensonge et de l'incrédulité. Parmi ses Dews se distinguent le méchant Buschiankta qui porte les hommes au sommeil et à la fainéantise : Eschem, génie de la colère et de l'envie ; Buiti, esprit du mensonge et de la fausseté ; Aschmoph, démon de l'hypocrisie ; Dawesch, Dew de l'erreur et de la séduction. Mais incomparablement plus que de tout autre, la loi de Zoroastre s'occupe de Daroudi Nesosch ; sous la forme d'une mouche, il pénètre dans le corps dont la vie s'est retirée et s'empare de tous ceux qui viennent en contact avec le cadavre. Quand des lotions le chassent d'un membre, il se réfugie dans un autre et ne cède que devant des efforts obstinés.

37. — Durant trois mille ans, la terre resta inhabitée et fut à l'abri de toute calamité ; dans les trois mille ans qui suivirent, elle fut peuplée ; Ahriman avait essayé, mais en vain, d'infecter de son poison la virginale beauté de la création. Il n'y réussit qu'après l'expiration de ces 6000 ans. Le système de Zoroastre, tel qu'il se montre sous sa dernière forme dans le livre Bundehesch composé du temps des Sassanides, jette sur l'origine des êtres vivants un voile mythique. Goschurun, taureau primordial, fut tué par Ahriman ; de son flanc droit naquit Kaiomorts, le premier homme : de la queue s'élevèrent les tiges des blés et les arbres : le sang produisit le cep de vigne : de l'humeur séminale sortirent les différentes espèces d'animaux. La mort de ce taureau fut donc une source féconde de biens pour la terre, pour les hommes et pour le meurtrier lui-même. Le taureau étant entré dans le ciel, c'est-à-dire la semence ayant été transportée dans le ciel lunaire, tout ce qui se trouve sur la terre sera conservé ; bien plus, à la fin du monde, le plus malfaisant des Darvands, le

menteur par essence, Ahriman deviendra saint et tout céleste et offrira à Ormuzd un long sacrifice de louange (1). Kaiomorts fut, à la vérité, tué par les Dews, mais de sa semence surgit un arbre à double tronc: son fruit devint par la force créatrice d'Ormuzd, le premier couple humain Meschia et Meschiane.

38. — L'homme fut placé sur la terre, pour être le Roi de ce temps et lutter contre les Dews (2). Son âme a une origine céleste: elle descend du ciel pour s'unir au corps qui se forme dans le sein maternel (3). Cette âme descendue du ciel, est-elle le Ferwer de l'homme? est-elle distincte de ce Ferwer? ou bien ce Ferwer se trouve-t-il en dehors de l'homme, en qualité de protecteur externe? Les livres Zends ne fournissent pas des données suffisantes pour résoudre ces questions-là. La dernière hypothèse une fois admise, les Perses auraient dû admettre que l'âme de l'homme rentrée dans le ciel, continue d'exister, avec le Ferwer, comme deux êtres distincts l'un de l'autre. Mais alors aussi, cette théorie aurait dû laisser au moins une légère trace dans les livres Zends. En outre, le Parse adresse journellement des prières à tous les Ferwers de ceux qui ont existé, qui existent et seront un jour: il croit que ces Ferwers accourent par troupes au secours de ceux qui les implorent. Ils ne sont donc pas distincts des âmes humaines.

39. — Le ciel était destiné à l'homme, à condition que ses pensées, ses discours et sa conduite restassent purs. Mais déjà les commencements de son histoire sont souillés par la chute et le péché. Celui-ci, commencé par l'orgueil et l'égarement de la pensée, mûrit, fut

(1) Z. A. I. P. II, p. 164.
(2) Z. A. II, 26. 330.
(3) Z. A. T. I, P. II, p. XXXVII et 220.

consommé dans l'action. D'abord Meschia et Meschiane disaient: « C'est d'Ormuzd que tout bien descend. » Mais peu à peu Ahriman s'empara de leur intelligence, défigura leur âme et osa leur dire que lui seul avait créé l'eau, la terre, les arbres et produit tout ce qu'il y a de bon. Ils ajoutèrent foi aux paroles de l'imposteur et devinrent par là des Darvands — ils prévariquèrent en mangeant des aliments défendus. Ils burent le lait d'une chèvre et acceptèrent de la main du Dew des fruits créés par Ahriman. Les biens dont ils avaient joui jusqu'alors leur furent ravis: ils ne conservèrent que la centième partie des avantages qui leur avaient été primitivement accordés (1).

40. — On a affirmé récemment (2) qu'aux yeux des Parses, le corps humain était encore dans sa pureté primitive et qu'ils n'avaient pas l'idée d'une souillure héréditaire. Mais comme l'empreinte d'un pied nu souillait la terre, que la salive et le souffle de l'homme profanaient le feu, on peut dire que son corps était regardé comme impur. L'âme humaine a depuis la chute perdu l'innocence et la perfection. Le Daroudi murmure la parole maudite à l'oreille de l'enfant et l'enfant séduit répète: le Ahriman est le vrai dieu (3).

41. — L'antique tradition parle d'un âge d'or. Yima fils de Vivanghvat, qui cependant avait décliné l'insigne honneur d'annoncer la doctrine d'Ormuzd, gouvernait alors la terre, encore exempte de toute calamité. Les vents glacés, les ardeurs de la canicule, les ténèbres et la mort étaient inconnus. Les hommes toujours unis ignoraient les douleurs de la séparation.

(1) Z. A. II, p. 377. 378.

(2) Rhode p. 399. et Dunker p. 391, contre Anquetil, Kleuker et autres.

(3) Z. A. II, 378. 598.

Quand ils commencèrent à souffrir des intempéries de l'air, Yima créa sur l'ordre de Ormuzd, un Eden où il introduisit les germes des choses et les meilleurs d'entre les hommes (1); les vents froids et brûlants n'y soufflaient pas: la mort et la corruption en étaient bannies (2), une lumière pure l'éclairait perpétuellement de ses rayons; les hommes y coulaient une existence fortunée. Ce qui distingue ce paradis Erien de l'Eden de l'Ancien-Testament, avec lequel il a d'ailleurs une si grande ressemblance, c'est qu'il n'est pas placé au commencement de l'histoire; il est occupé par un groupe d'élus sortis du genre humain déjà multiplié sur la terre. Ensuite on ne voit pas pour quel motif il a cessé d'exister.

42. — La religion des Parses les poussait à une incessante activité, à un emploi constant des forces corporelles, à une continuelle vigilance; aucune autre forme du paganisme ne l'a égalée en cela. La terre est le champ de bataille où les deux rivaux, Ormuzd et Ahriman, mesurent leurs forces: l'homme est appelé auprès d'Ormuzd pour combattre Ahriman et ses Dews qui, de leur côté dirigent leurs coups principalement contre l'homme. Le Perse soutenait cette grande lutte, en tuant le plus grand nombre possible d'êtres de la création d'Ahriman, en détruisant les animaux carnassiers, les tortues, les lézards, les grenouilles, les serpents, les fourmis, la vermine. Toujours les Athravas ou prêtres étaient armés d'un bâton dans ce but d'extermination: tuer un certain nombre de ces animaux et les apporter aux mages comme une preuve irrécusable de piété, était, au dire d'Agathias, un important détail de la plus grande solennité des

(1) Roth : légende de Dschemschid (Zeitsch. de D. M. G. IV, 418 ff.
(2) Vend. 2, 46-129 p. 73. ff. Spiegel.

Perses (1). On l'imposait aussi en expiation de certaines fautes. Fermer les trous, détruire les antres où ces animaux se réfugient était un devoir de religion.

43. — Le chien jouissait au contraire de la plus haute considération: il était, sous certains rapports, égalé à l'homme; il lui était même préféré quelquefois. Ces honneurs étaient la récompense de l'ardeur avec laquelle il aide l'homme à combattre les Kharfesters et veille sur les troupeaux, enfin de la ressemblance qu'a sa manière de vivre avec celle du prêtre. Nourrir mal un chien était un crime qu'on devait expier sous le bâton. Qui bat un chien, mourra misérablement. Si c'est à un chien canard qu'on fait subir cet outrage, on commet un des plus grands forfaits connus en Perse. Le code règle les rapports des hommes avec ces animaux avec bien plus de soin que les devoirs de l'homme envers ses semblables. Cet animal vénéré n'échappe cependant aux sévérités du code pénal: des peines très-sévères, par exemple, la mutilation sont comminées contre le chien qui blesse un individu de sa race.

44. — Cette religion qui attachait une importance si grande aux fonctions animales, à tout ce qui se rapporte au corps, prescrivit encore de fréquentes prières. Le Parse priait en éternuant, en se coupant les ongles ou les cheveux, en préparant les aliments, en allumant les lampes, etc. Ormuzd était le plus souvent invoqué: on s'adressait cependant aussi au ciel, à la terre, aux éléments, aux astres et jusqu'aux arbres, et aux animaux. On priait même devant sa propre âme (considérée comme Ferwer.) Les formules prescrites contiennent avant tout l'énumération élogieuse de tous les noms et attributs d'Ormuzd et d'autres divinités. Le nombre de fois que chaque formule devait être ré-

(1) Agath. 2, 24.

pétée était exactement déterminé. Dans certaines circonstances, on répétait vingt et jusqu'à douze cents fois la même invocation (1). Pour conjurer l'influence maligne de l'impur Aschmog, il fallait, durant trois jours et trois nuits, réciter sans interruption le Jescht en l'honneur de Serosch le saint (2). La position que devait occuper celui qui prie, le côté de la terre vers lequel il doit se tourner et autres prescriptions étaient marquées avec une précision minutieuse. Il fallait encore adresser des prières au génie tutélaire de chaque jour, à l'eau et au feu, dont on s'approchait. Certaines formules jouissaient, croyait-on, d'une puissance magique et détournaient des maux corporels. Il y avait une prière qu'on attachait au bras de l'enfant que la peur avait rendu malade ou qui souffrait des yeux : une autre était dite sur l'eau qu'on présentait à une femme stérile ou prise des douleurs de l'enfantement.

45. — Les sacrifices des Perses différaient de ceux des autres cultes : jamais la victime n'était consumée par les flammes ; l'y jeter eût été une profanation du feu. Rien n'était réservé à la divinité : le propriétaire recevait des mains du prêtre l'animal tombé sous le couteau sacré. On croyait, au moins à ce que disent les Grecs, que la divinité ne demandait que la Psuchè (l'âme) qui réside dans le sang de la victime : aussi la main du prêtre reposait-elle dans le sacrifice sur l'animal égorgé, jusqu'au moment où le souffle vital s'y éteignait et le sang cessait de couler (3). Cependant les livres Zends disent quelque part que la tête, la langue, l'oreille et l'œil gauche sont particulièrement agréables à la divinité (4) : on ne donne pas le motif de cette pré-

(1) Z. A. II, 7, 129.
(2) Z. A. T I, P. II, p 364.
(3) Strab. 15, p. 732. Herod 1, 132.
(4) Z A. T. I. P. II. p. 118 T. II p. 128.

dilection. La loi exigeant pour l'expiation de certains crimes le sacrifice de mille jeunes animaux, il faut bien croire que la chair des victimes était, au moins en partie, cédée aux prêtres (1). On offrait des fleurs, des parfums, du lait, de l'huile et des pains de petite dimension: ces derniers étaient abandonnés aux prêtres. S'il faut en croire Hérodote, les Perses sacrifiaient sur les cimes des plus hautes montagnes (2). La lecture de la loi formait une partie essentielle du culte: c'était là un sacrifice en l'honneur de la parole primordiale Honover, sortie de la bouche d'Ormuzd et maintenant incorporée dans la loi: c'était en même temps une nourriture journalière pour la divinité qui se mettait ainsi en contact avec Honover et par son intermédiaire avec Ormuzd. Les Perses avaient encore un sacrifice, le plus fréquent et sous certains rapports le plus caractéristique et le plus important de tous, c'était le Homa que chacun pouvait offrir dans sa maison. Ce breuvage, identique avec le Soma dont les Védas célèbrent les salutaires effets avec des éloges fastidieusement répétés, était préparée avec le suc laiteux de l'Asclépias. Cette plante était broyée avec beaucoup de solennité: on en mêlait le suc avec du petit-lait, de la farine de froment ou autre. On laissait fermenter le tout; on le répandait sur le foyer en guise de libation, puis on le versait dans une coupe qui circulait parmi ceux qui offraient le sacrifice. Un effet narcotique se faisait immédiatement sentir. Dans cette ivresse extatique les an-

(1) Vend. 18, 137. 138. 143. Il y est dit: « Avec pureté et bonté apportez au feu les jeunes des animaux en victimes » (Spiegel. p. 239). Mais cela veut dire seulement que ces animaux étaient offerts au dieu du feu. Naturellement ils n'étaient pas consumés par les flammes. De la même manière doit s'entendre ce qui est dit un peu plus loin (v. 143) de la chair offerte à l'eau.

(2) Hérod. 7, 43

ciens Parses avaient des visions qui faisaient sur leur imagination une impression profonde et durable; par suite de la déification de la nature, propagée par Zoroastre, ils acceptaient comme une preuve et un complément de leur foi religieuse tout ce qu'ils voyaient et sentaient dans cet état d'exaltation. Le suc qui produisait ces admirables effets était à leurs yeux le plus noble des agents vitaux de la nature: c'était ce qu'il y a de plus divin au fond des êtres: Homa, le breuvage, l'offrande devint un génie, un dieu.

46. — Les anciens Thraces, les anciens Hellènes trouvaient aussi, par la faveur de Dionysos, la félicité, l'enthousiasme prophétique dans les fumées du vin. Ainsi plus tard les assassins (Haschischin), enivrés par le suc de l'Hyoscyamus, tombaient dans un demi-sommeil, où les images les plus attrayantes se présentaient à eux et leur donnaient un avant-goût des jouissances du Paradis: quand ils sortaient de cet état, ils méprisaient la mort et exécutaient aveuglément les ordres sanglants du Vieux de la montagne (1). Les effets produits par le breuvage Homa constituaient dans la religion Parse, le côté orgiastique toujours saillant dans les cultes basés sur la déification de la nature. Le Homa était le sacrement de leur religion: bien plus, c'était par lui que la Divinité se manifestait aux hommes: une grande partie de Zend-Avesta n'a pas eu d'autre origine. Aussi, quand sous Ardeschir Babekan la dynastie des Sassanides fut fondée et qu'il s'agissait de rétablir dans sa pureté primitive la doctrine de Zoroastre, défigurée depuis la conquête des Macédoniens, ce fut au Homa qu'on eut recours. Un mage, Ardai-Virasp, ayant bu dans la coupe sacrée, fut ravi dans une extase qui dura plusieurs jours; à son réveil il ra-

(1) Hammer, hist. des Assassins p. 212. ff.

conta ce qu'Ormuzd lui avait révélé, ce qu'il avait vu dans un autre monde. Il n'en fallut pas davantage: la secte des Magusées, jusqu'alors assez influente à la cour, fut désormais regardée et traitée comme hérétique (1).

47. — Aux yeux de ceux qui lui devaient des moments si fortunés, des révélations si importantes, Homa était donc un Dieu, l'esprit vital de la nature. Il apparut à Zoroastre comme l'être le plus parfait, revêtu d'un corps lumineux et se donna pour celui qui éloigne la mort. « Invoque-moi, lui disait-il, exprime mon suc, pour jouir de moi. » On lui attribue les plus nobles dons: il est le germe de la vie, et annonça, avant Zoroastre, la loi sainte (2). Zoroastre lui avait demandé six dons: l'immortalité, la fermeté, la santé du corps, une longue vie, le triomphe sur ses ennemis et la protection contre les calamités imprévues. Les Aïeux, les anciens Héros lui avaient rendu leurs hommages: sa gracieuse intervention leur avait donné pour fils les fondateurs de l'âge d'or et les exterminateurs de la vermine d'Ahriman. Zoroastre lui-même avait été accordé à Purusaspa, son père par la grâce de Homa; « car, est-il dit dans le Bundehesch, Homa ne donne pas seulement la santé, mais aussi la force génératrice; lors de la résurrection il rendra la vie (3). »

48. — Le Parse allait jusqu'à célébrer les nuages, l'humidité qui font croître le corps de Homa (la plante

(1) Faucher, dans les mém. de l'Acad. des Inscript. T. XXXI. p. 433 et T. XXXIX, p. 725. Arda-Virasp est compté au nombre des âmes choisies ou des saints, en qualité de « Ferwer très-pur. » Z. A. II, 53.

(2) Comparez le Dabistan, edit. Troyer. T. I. p. 355. Note.

(3) Burnouf, études sur la langue et sur les textes Zends. Journ. Asiat. 1840 ff. Quatremère, Mémoires sur la divinité Védique Soma. Mém. de l'acad. des Inscript. 1851. T. XIX, p. 326. ff. Fr. Windischmann (Abhandl. d. phil. cl. der Bayer. Akad. 1847, IV. p. 428.)

Asclépias) sur la cime des montagnes : il exalte la terre qui porte le Homa, le sol d'où il surgit avec ses parfums. Ahriman ayant demandé à Zoroastre avec quelles armes lui et les êtres purs comptaient combattre les créatures de l'adversaire d'Ormuzd, le prophète répondit : le mortier (où la plante du Homa est pilée), l'écorce (d'où le suc est exprimé), Homa et les paroles prononcées par Ormuzd, voilà mes armes (1). Plutarque qui donne à la plante le nom d'Omomi et qui connaissait l'usage auquel les Perses la faisaient servir, nous apprend qu'ils la pilaient dans un mortier en accompagnant l'opération d'invocations adressées à Hades et aux ténèbres : ils y mêlaient le sang d'un loup récemment abattu, le portaient ensuite dans un lieu où les rayons du soleil ne savaient pénétrer et là ils l'épanchaient. C'est dans ce rite que « Satan et Ormuzd mêlaient leur sang; » car le loup appartenait à la création d'Ahriman. Ce rite dont Théodore de Mopsueste faisait déjà mention (2), ne s'appuie nullement sur les livres Zends : les anciens et austères disciples de Zoroastre y auront vu probablement une profanation, un horrible forfait. C'était une conséquence naturelle du dualisme cosmique qui se développa plus tard. Ainsi dans ce sacrifice se consommait l'union des deux principes qu'on trouve mêlés dans toute la nature : en même temps le désir d'apaiser ou au moins de calmer le courroux d'un être aussi puissant qu'Ahriman y aura peut-être contribué. Ormuzd lui-même avait, dans le principe, offert le breuvage Homa à son implacable adversaire (3).

49. — Ce sacrifice avait en même temps pour le

(1) Vend. 19, 28-31. p. 245. Spiegel.
(2) Ap. Phot. Bibl. Cod. 81 ; περί της αυτών αίμομιξίας.
(3) Z. A. T. I. P. II. p. 404.

Parse la signification d'un sacrement, d'une communion qui le mettait en rapport intime avec la Divinité. Le « Miezd » composé de viande, de pain et de fruits, bénis et puis mangés en commun, avait aussi le double caractère de sacrifice et de sacrement. Mais ces offrandes sacramentelles ne semblent pas se rattacher particulièrement aux solennités religieuses des Parses. Celles-ci n'étaient, d'après la doctrine de Zoroastre, que des fêtes de la création et de la nature. Tous les ans, six grandes fêtes dont chacune durait cinq jours célébraient la formation du ciel, de l'eau, de la terre, des arbres, des animaux et de l'homme. Mais comme on honorait les divisions du temps comme autant de génies, chaque jour était naturellement consacré par la religion. On avait « les Gahanbars » ou esprits des six époques de l'année, les esprits du mois et les génies de chaque jour du mois.

50. — On doit répandre pour les parents morts des prières continuelles, qui devront être doublées pour ceux qui sont morts dans l'impureté et dans le péché (1). Ces prières assurent aux âmes la protection des esprits célestes : Serosch surtout les défend contre les attaques d'Ahriman. Les cinq jours qui complétaient les 360 jours de l'année des Perses, étaient consacrés aux âmes. Alors elles revenaient, croyait-on, sur la terre, pour visiter leur famille, et Ormuzd arrachait du séjour des Darudis les âmes des pécheurs repentants. Durant cette fête chacun devait répéter douze cents fois deux prières particulières.

51. — Les Perses n'avaient ni idoles, ni temples : le caractère de leur religion ne le permettait pas. Bien différents des Grecs, ils ne croyaient pas, dit Hérodote, que les dieux fussent semblables aux hommes. Plus

(1) Vend. 12, 9 ff. p. 183, Spiegel.

tard il n'en fut plus de même. Le Zend-Avesta donne aux prêtres le nom « d'Athravas » ou munis de feu : ils avaient encore d'autres noms, empruntés aux différentes fonctions qu'ils exerçaient, comme celles d'offrir le sacrifice, d'attiser le feu, de purifier (1). Tous devaient se munir d'un mortier, d'une coupe pour le sacrifice de Homa, d'un caducée pour exterminer les animaux immondes et du Paitidoma. Ceci était un voile qui durant le sacrifice couvrait la partie inférieure de la figure, pour empêcher l'haleine de souiller le feu sacré. L'Athrava doit même durant la nuit méditer et étudier la religion (2) ; il sera bienveillant, se contentera de tout, comme le chien et éloignera, comme lui, tous ceux qui pourraient l'infecter (3). Pour les purifications, l'intervention du prêtre n'était pas, paraît-il absolument requise. Avant de s'en charger, on doit avoir reçu les instructions d'un purificateur ; s'y immiscer sans instruction préalable, c'est un crime qui frappe de désolation l'endroit où il se commet — et qui, en outre, ne peut être expié que dans le sang du coupable (4).

52. — Dans les temps historiques, lorsque la doctrine de Zoroastre s'était propagée vers l'occident, les mages remplacèrent les Athravas et furent revêtus du sacerdoce Zend ; cette intrusion d'éléments chamitiques et occidentaux dans l'ancienne religion de l'Iran doit évidemment être attribuée à l'influence du clergé médique qui appartenait originairement à ce dernier cycle religieux. Sous Darius Hystaspe il semble s'être produit une vive réaction érienne ; mais l'esprit syncrétique du magisme répandu partout par une corporation nombreuse et influente ne tarda pas à reprendre son

(1) Vend. 5, 162, p. 114, Spiegel.
(2) Vend. 18, 14-17, p. 229, Spiegel.
(3) Z. A. T. I. P. II, p. 385.
(4) Vend. 9, 172-180. 187-196.

empire. Sous les Achéménides et sous les Arsacides il jouissait d'un pouvoir politique très-étendu. Le roi était, au dire de Posidonius, assisté de deux sénats, dont l'un était composé de mages (1). Les prêtres étaient chargés de l'éducation des princes du sang : l'héritier du trône était soumis à un examen ; on savait ainsi s'il possédait les connaissances requises (2). Leur science embrassait la théologie, la cosmologie, la physique : Philon célèbre avec enthousiasme leurs observations curieuses, leurs profondes recherches sur la nature (3). Ils expliquaient aussi les songes, se livraient à la vaticination, guérissaient les maladies au moyen de prières et de remèdes naturels. La période la plus éclatante de leur histoire commença, quand après la chute des Arsacides Babek et Ardeschir, tous deux issus de la race des Mages, parvinrent au pouvoir. Ils étaient partagés en trois classes : les Herbeds ou disciples, Mobeds et Destur-Mobeds, maîtres consommés et pontifes. Ceux qui appartenaient à la première catégorie se nourrissaient exclusivement de farine et de légumes (4), à moins que ce ne fut là une secte particulière, attachée à la métempsycose de Pythagore.

53. — Dans la religion des Parses, sainteté était synonyme de pureté et celle-ci était avant tout physique. Les soins nécessaires pour la conserver ou pour la recouvrer exigeaient de la part du Perse une vigilance continuelle et absorbaient une grande partie de son temps. La pureté de l'âme, la fuite de tout ce qui peut la souiller étaient cependant aussi requises. Les pensées de l'homme doivent être pures et elles le seront, quand elles se fixent sur l'origine des choses, sur la créa-

(1) Strab. 11, 515.
(2) Plat. Alcib. I. p. 122.
(3) Phil, de Spec. 792. Quod omnis probus, etc. 876.
(4) Eubul. ap. Porph. de Abst. 4, p. 165.

tion (1). On recommande d'une manière spéciale de favoriser les mariages, d'entretenir les pauvres, d'instruire les ignorants, d'élever le bétail : ce sont-là autant de traits qui blessent le génie de la mort. L'agriculture est de toutes les professions la meilleure, la plus agréable à la divinité. Qui cultive les fruits des champs, grandit en pureté et étend l'empire de la loi de Mazdayas (2). Quand réussissent les fruits de la terre, les Dews frémissent et sont forcés de rentrer dans l'abîme. Les irrigations, les défrichements, la multiplication du bétail, sont des œuvres très-agréables à la terre. Dans les classes élevées, hommes et femmes sont en outre tenus de porter toujours une ceinture (kosti), qui les protège contre les Dews et qui est, à elle seule, un moyen infaillible, un gage assuré de félicité. Parmi les signes auxquels on peut reconnaître l'homme méchant et voué à la mort, Ormuzd compte dans le Zend-Avesta, l'absence de cette ceinture dans les trois divisions de la nuit et l'introduction d'une loi corruptrice (3).

54. — L'arrogance, l'ingratitude, le mensonge, la fraude, la violation d'une promesse, la paresse, le viol, l'impudicité contre nature sont les principaux crimes que le Zend-Avesta frappe de ses anathèmes. Les voleurs qui se livrent durant la nuit à leur coupable industrie sont les complices des sombres Dews : leur crime ne s'efface ni par la prière ni par les bonnes actions ; il faut le pardon de celui qui a été lésé. Le menteur et l'imposteur se souille et pèche en même temps contre Mithra (4). C'est des Grecs, au dire d'Hérodote, que les Perses apprirent la pédérastie ; le Vendidad dit cependant que cet horrible méfait, pour lequel il n'y a point

(1) Z. A. 1, 140.
(2) Vend. de Spiegel, 3, 99.
(3) Vend. 18, 21-25.
(4) Vend 4, 4-55.

d'expiation et qui rend l'homme en tout semblable à un Dewa, souillait l'Hyrcanie (1). Plus tard, cette infamie se propagea et ne contribua pas peu à la ruine de la nation et de l'empire.

55. — Le mariage occupait dans la religion des Parses une position assez singulière. Le Zend-Avesta ne détermine rien quant au nombre des femmes qu'un homme peut avoir. Anquetil affirme, à la vérité, que la monogamie a reçu une sanction religieuse ; mais contre cette assertion s'élèvent les témoignages des Grecs. Tous affirment qu'un Perse pouvait avoir plusieurs épouses légitimes et entretenir encore un grand nombre de concubines. Il était honorable d'avoir beaucoup d'enfants (2) : et en effet, le Sadder qui défend la polygamie et ne permet de répudier la première épouse que quand elle est stérile, est un document d'une date beaucoup plus récente (3). Avoir beaucoup d'enfants est très-méritoire; « une nombreuse famille est un pont qui conduit au ciel ; » l'homme s'approchera de sa femme, au moins tous les neuf jours (4) : le célibat volontaire était en horreur chez les Perses. Une fille de dix-huit ans qui fuit le mariage, est menacée des châtiments les plus terribles après sa mort. Quand elle est nubile, elle priera ses parents de lui donner un époux. Les mariages entre cousins-germains sont prescrits par la loi ; le témoignage unanime de toute l'antiquité ne permet point de douter que les unions incestueuses avec la mère, la sœur et la fille ne fussent très-fréquentes (5). Bardesane atteste que, de son temps (2e siècle ap. J.-C.), ces unions se contractaient non-

(1) Vend. Farg. 8, 102-6
(2) Hérod. 1, 135. 136. Strab. 15, 735.
(3) Z. A. II, 561 ; 611.
(4) Z. A. II, 562.
(5) Sotion. ap. Diog. Laert proœm. 7. Strab. p. 735 Agath. 2, 24.

seulement en Médie, mais chez les descendants des Perses, établis en Egypte, en Phrygie et en Galatie (1).

56. — Les Perses ne pouvant éviter les souillures légales si nombreuses, devaient recourir à chaque instant aux purifications. C'était là un devoir sacré et impérieux. L'urine de bœuf était le principal remède: l'application en était accompagnée de prières et d'anathèmes (2). Elle devait toujours être employée avant toute autre matière purifiante: on se frottait ensuite avec de la poussière ou de la terre. Si le Perse, chargé d'une impureté légale, se lavait avec de l'eau, il souillait l'élément saint et pur, « l'armure qu'Ormuzd donna à l'homme, » et commettait un énorme péché. L'enfant qui venait de naître était lavé trois fois avec de l'urine de bœuf, une fois avec de l'eau. Mainte purification devait être réitérée tous les jours: la plus efficace, mais aussi la plus difficile était celle qu'on continuait durant neuf nuits. Dans celle-ci, comme dans beaucoup d'autres, l'intervention du prêtre était nécessaire: tout dépendait du soin, de l'exactitude qu'il mettait à accomplir le rit sacré. Si le ministre des dieux, appelé dans ce but, se retirait découragé ou mécontent, par exemple, à cause de la modicité de la rétribution reçue, le Parse peu généreux était frappé d'une nouvelle souillure, plus à craindre que la première: le Drucks, le démon de l'impureté s'emparaient de lui. Les maux se multiplient sur la terre, les champs sont frappés de stérilité, quand celui qui purifie ne connaît pas assez la loi. Il paiera de sa vie sa folle et sacrilége témérité (3).

57. — Les purifications ne suffisaient cependant pas pour effacer les fautes. Le Zend-Avesta est rempli de

(1) Ap. Euseb. Præp. Ev. p. 275, 279.

(2) Z. A. II, 551.

(3) Z. A. I, 362.

pénalités, consistant en un certain nombre de coups. Ormuzd lui-même en a déterminé le nombre, et l'instrument dont il fallait se servir, pour châtier certaines fautes, même involontaires. Toutes ces prescriptions prouvent à l'évidence qu'une théocratie sévère dominait, au moyen de la religion, toute l'existence des Perses. Pour se réconcilier avec la Divinité et conjurer les châtiments à venir, il fallait recourir aux œuvres de pénitence, toujours proportionnées à la grandeur de la faute commise. Ces actes expiatoires étaient : apporter du bois pour alimenter le feu sacré : faire des trousses de Barsam ; tuer un grand nombre de serpents, de tortues, de lézards, de fourmis, de souris, de cousins ; détruire les trous immondes des animaux d'Ahriman ; fournir aux prêtres, aux guerriers, aux laboureurs les instruments de leur profession ; céder aux « hommes saints, » à ses coreligionnaires, un fleuve, un champ, une maison, ou leur procurer une épouse pour l'expiation de son âme.

58. — Comme tout ce qui ne se rapportait pas à Ormuzd ou aux dieux créés par lui, tombait sous le joug d'Ahriman et était en quelque sorte un culte rendu à ce génie ténébreux ou à ses Dewas, la religion des Parses devait être, plus que toute autre forme du Paganisme, exclusive et intolérante. Un Perse sincèrement attaché à sa foi ne pouvait vivre avec ceux qui professaient un autre culte. Et cependant, le Zend-Avesta suppose que les fidèles d'Ormuzd habitaient parmi les adorateurs des Dewas ou dieux étrangers. Les sujets d'Ormuzd, est-il dit dans le Vendidad, qui veulent devenir médecins, s'exerceront d'abord sur les adorateurs des Dewas. Si trois de ceux qu'ils traitent viennent successivement à mourir, le médecin-aspirant doit renoncer à son art. Si, au contraire, ils rendent la santé à trois adorateurs des Dewas, il leur est permis de soi-

gner les vrais serviteurs d'Ormuzd. Calomnier « un saint » auprès d'un sectateur d'une autre croyance, est un péché grave. Ceux qui se mêlent aux adorateurs des Dewas, devraient être tués comme les serpents venimeux, les loups et les lézards (1). Les Perses ne pouvaient pas supporter la vue de ceux qui ne suivaient pas la vraie religion et des crimes sans nombre qu'ils commettaient contre les éléments sacrés; les chrétiens l'ont éprouvé: on leur reprochait d'employer l'eau à de vils usages, de tuer tous les animaux sans distinction, d'enterrer les cadavres. Cambyse en Egypte et Xerxès en Grèce prouvèrent d'une terrible manière la haine qu'ils portaient contre les idoles et les dieux étrangers. Cependant ils ménageaient ordinairement les cultes des peuples soumis à leur sceptre, peut-être par politique, peut-être aussi parce que depuis longtemps la religion perse s'était écartée des prescriptions des livres Zends, pour adopter des formes de culte venues de l'Asie occidentale.

59. — La partie la plus compliquée, la plus vexatoire de la législation perse, est sans contredit celle qui se rapporte à la mort et à la manière de traiter les cadavres. La mort d'un homme pur, c'est-à-dire, d'un serviteur d'Ormuzd est une victoire d'Ahriman; réciproquement, la mort d'un être créé par Ahriman est un triomphe d'Ormuzd. L'infection qui sort du cadavre se répand d'autant plus loin que le défunt appartenait à un rang plus élevé (2). Les objets qui avaient été en contact avec un cadavre étaient soigneusement évités: le Vendidad a sur ce point de nombreuses prescriptions et de pénalités pour les prévaricateurs. Jeter ou ne pas relever un chien mort, était un délit

(1) Vend. 18, 123-133.
(2) Vend. 5, 86. ff. p. 109. Spiegel.

puni de deux mille coups de bâton (1). Pareil châtiment est réservé à celui qui couvre un mort d'un vêtement de coton et de poils d'animaux, ayant un seul fil de neuf. Jeter un mort dans l'eau, l'enterrer, le brûler sont des forfaits irrémissibles. Il ne restait donc plus qu'à exposer les cadavres dans les champs à la voracité des oiseaux et des chiens. Mais la terre ne pouvait être profanée : on creusait donc une fosse, dans un endroit dépourvu d'arbres et d'eau, cette fosse était comblée de poussière et de pierres, sur lesquels on posait et attachait le cadavre nu. C'est ce qu'on appelait un Dakham. Mais ces Dakhams devenaient le rendez-vous des Dewas, qui là plus que tout ailleurs, sont hostiles et nuisibles aux hommes: aussi fuyait-on ces lieux de malédiction. L'Hyrcanie élevait une race particulière de chiens auxquels on jetait les cadavres. Etre dévoré par les animaux était la meilleure des inhumations (2). Quand le corps ainsi exposé à l'air était réduit en poussière, le Dakham devait être détruit: c'était là un acte des plus méritoires; il effaçait tous les crimes (3). Le plus grand malheur qui pût frapper un croyant, c'était de toucher un cadavre: il devait immédiatement se laver quinze fois, se frictionner autant de fois avec de la terre et puis se faire purifier par le premier homme qu'il rencontrait (4).

60. — Parfois on enterrait des hommes vivants; Hérodote qui parle de cette coutume, rapporte que les Mages qui accompagnaient Xerxès dans son expédition en Grèce firent enterrer tout vifs neuf garçons et filles indigènes dans neuf rues des Edoniens; la reine Amestris, ajoute-t-il plus loin, sacrifia de la même

(1) Vend. 6, 55, p. 119.
(2) Cic. Tusc. 1, 45.
(3) Vend. 7, 126. ff. p. 134.
(4) Vend. 8, 271. ff.

manière quatorze enfants appartenant à des familles perses très-distinguées. On se demande si, aux yeux des Perses, c'était là « une profanation inouïe de la terre (1). » Celle-ci n'était souillée que par le contact d'un corps, dont le démon de la mort, (Druckhs Nasus) avait pris possession. Celui-ci ne pouvait, d'après les théories des Perses, s'emparer de ceux qu'on enterrait tout vifs. Aucuns croyaient qu'on prolongeait sa vie, en offrant à Ahriman et aux Dewas ou génies de la mort plusieurs vies humaines; persuasion, qui s'appuyait probablement sur les mêmes idées que la préparation du Homa avec le sang d'un loup. L'usage de déposer les rois Perses dans des cercueils de métal ou dans des monuments creusés dans le roc, ne froissait pas le sentiment religieux du peuple: la terre restait toujours pure.

61.—Quand l'homme meurt, les démons s'emparent de son corps ; mais le troisième jour, il recouvre la connaissance, il a conscience de son être : l'âme du juste dépasse les hauteurs dont Mithra s'élance et d'où le soleil commence sa carrière ; elle atteint le pont Tschinevad, construit par Ormuzd et là on l'interroge sur la manière dont elle a vécu dans le monde des corps. Ensuite les Izeds célestes la conduisent au trône de l'Amschaspand Bahman et delà dans le Gorotman, où Ormuzd réside. Ainsi parle le Vendidad (2). D'après un fragment Zend d'une date plus récente, l'âme rencontre sur cette route sa propre loi, c'est-à-dire, le reflet des actions de toute sa vie : celle-ci cachée sous la forme d'un être lumineux et beau, lui dit : « Je suis la pureté à laquelle tu as aspiré : je suis ta pensée, ta parole, tes actes purs (2). » La doctrine de la résur-

(1) Comme l'a pensé Spiegel (Zeitsch. d. D. M Ges. IX, 184)
(2) Vend. 19, 96 ff.; p. 249.
(3) Chez Rhode. p. 402.

rection, inconnue aux anciens livres Zends, ne paraît qu'à une époque plus récente de l'histoire de la Perse et ne saurait par conséquent, avoir Zoroastre pour auteur. Une espèce de chiliasme semble avoir existé chez eux d'assez bonne heure : Théopompe (1), contemporain d'Alexandre, rapporte le trait suivant: un jour viendra qu'Ahriman succombera dans la lutte entreprise contre Ormuzd : alors les hommes seront heureux : ils n'auront plus besoin de nourriture, ne projetteront plus d'ombre (leurs corps seront glorifiés). Le dieu, auteur de cette félicité, jouira d'un repos dont la durée, longue en elle-même, équivaudra pour lui au sommeil d'un homme. Les bienheureux mèneront la même vie, sous l'empire d'une même loi; tous parleront la même langue. De cette félicité ne seront pas même exclus, ceux qui étaient morts depuis longtemps : les mages, dit le même historien, enseignaient que les hommes renaîtront à une vie immortelle et verront tous leurs vœux comblés (2). Dans le temps qui précéda immédiatement l'invasion d'Alexandre, les théories de la fin des choses divisèrent les mages : une école fondée par quelques-uns d'entr'eux, enseigna la métempsycose et rejeta le dogme de la résurrection peu en harmonie avec la première (3). Les deux partis existèrent l'un à côté de l'autre, durant la domination des Macédoniens et des Parthes, époque de décadence pour la religion de Zoroastre. Leur position respective se modifia lors de la restauration religieuse qui eut lieu aux premiers jours des Sassanides. Les partisans de la résurrection triomphèrent ; leur doctrine s'accordait avec l'esprit de la religion parse mieux que la métempsycose. La mort est l'œuvre d'Ah-

(1) Burn Journ. As. 1840. T. x, p. 237. Spiegel (Münchn. Gel.-Anz. 1847, 1, 150.

(2) Ap. Diog. Laert. Proœm. 8.

(3) Eubul. ap. Porph. Abst. 4, 16.

riman: le corps de l'homme, formé par Ormuzd, n'est que souillé par son adversaire. Dès lors il est naturel que la mort disparaisse après la défaite totale d'Ahriman — le germe de mort qu'il a déposé dans le corps de l'homme est étouffé — les hommes, revêtus de corps purs comme l'Ether, jouiront d'uue existence immortelle et heureuse sur la terre soustraite désormais à toute influence du principe du mal et de ses Dewas. Cette doctrine triompha et la secte des Maguséens, qui regardant le corps comme fait par Ahriman, comme une prison où l'âme expie les fautes d'une vie antérieure, rejetaient, par conséquent, la résurrection, fut expulsée et condamnée à diverses reprises (1). Aussi le Bundehesch réduit la théorie de la résurrection en système et la rattache au dogme de Sosiosch.

62. — Sosiosch, prophète ou protecteur, doit naître vers la fin du monde. Le Vendidad en parle d'une manière un peu vague et se contente de dire qu'il sortira de l'eau Kansoya située à l'Orient (2). Le Bundehesch le peint d'une manière plus complète. Il paraîtra, lorsque le mal et l'iniquité aura pris le dessus parmi les hommes : deux autres prophètes, Oscheder-Bami et Oschedermah, le précéderont et régneront chacun mille ans. Sosiosch qui viendra après eux défait la mort et juge le monde : revêtu de la force d'Ormuzd, il rappellera les morts à la vie. Comment, demande Zoroastre à Ormuzd, comment pourra se réformer un corps, dont les flots et les vents ont emporté les débris ? Ormuzd lui rappelle la toute-puissance de la force créatrice : celui qui a formé le grain du froment, et lui fait lancer du sein de la corruption, une tige verdoyante, rappellera, mais seulement une fois, les morts à la vie. Kaiomorts

(1) Faucher. Mém. de l'acad. des Inscript. T. XXXIX, 725, 790.
(2) Vend. 19, 18, p. 244.

sortira le premier de la poussière, puis Meschia avec Meschiane : 57 ans après, aura lieu la résurrection générale. Sosiosch donnera à tous le Homa et ce qui vient du taureau et leur assurera ainsi l'immortalité. Les hommes auront le temps de se revoir et de se reconnaître ; mais après les premiers épanchements de la joie, viendra la séparation. Sosiosch, jugeant d'un lieu élevé le genre humain tout entier, séparera les justes des criminels. L'époux, le frère, l'ami seront arrachés aux bras de l'épouse, de la fille, de l'ami. Les justes entreront dans le Gorotman ; les Darvands ou impurs seront de nouveau plongés dans le Duzakh ou enfer, où ils étaient tombés après leur mort (1). Enfin, une vaste conflagration purifiera la création : la comète Gurzscher se précipitera sur la terre et les métaux que celle-ci renferme, entreront en fusion. A travers ces flammes liquides et expiatoires passent saints et Darvands. Ahriman lui-même y dépose ses souillures. Le Duzakh sera purifié. Le mal est désormais détruit; tous les hommes porteront des vêtements célestes, et s'uniront pour le grand œuvre qui consiste à chanter les louanges d'Ormuzd et des Amschaspands.

---

63. —Parlons maintenant d'un culte qui, quoiqu'originaire de la Perse, y fut très-peu répandu et ne semble pas avoir rencontré beaucoup de sympathie chez les sectateurs de la doctrine Zende. Le culte de Mithras se sépara de l'ensemble de la doctrine Parse et voulut suivre sa propre destinée. Plus tard il se répandit dans l'Occident Gréco-Romain : dans les derniers jours de la république, vers l'an 70 av. J.-C., les pirates qui ravageaient les côtes de l'Asie, l'introduisirent en Grèce

(1) Z. A. 1, 411-416.

et en Italie (1), où il se présenta comme une religion voilée sous des initiations et des épreuves mystérieuses. Il rallia un grand nombre de ceux qui ne montraient plus que de l'indifférence ou de l'incrédulité à l'égard des autres divinités. Les légions romaines le portèrent jusqu'aux limites occidentales et septentrionales de l'empire : partout il éleva de nombreux monuments et jeta sur les derniers jours du Paganisme décrépit, le reflet d'un sentiment religieux plein de mystère, noble et moral.

64. — Originairement, Mithra n'était pas un dieu solaire aux yeux des croyants Zends. Le Zend-Avesta le distingue du soleil et le place dans le ciel entre l'astre du jour et l'astre de la nuit. « Il féconde et fait reverdir les prés arides ; il est le germe des germes, vivifiant la nature et multipliant les eaux et les arbres. » Les bergers l'invoquent pour la multiplication des troupeaux : comme Anahita, il est le dieu de la fécondité, « le maître de la vie, le chef de toutes les créatures » (2). Élevé au-dessus de tout par Ormuzd, il est le médiateur entre celui-ci et les hommes, le lien qui maintient l'harmonie des mondes. Au fond, il représente le côté agissant d'Ormuzd : celui-ci est « absorbé dans son repos, » et Mithra produit et lutte toujours (3). Sans cesse il combat contre Ahriman, l'ennemi du ciel, de la terre et du genre humain. C'est lui qui verse sur l'Iran la plénitude de la bénédiction : il juge les morts sur le pont Tschinevad. Parfois il descend dans les régions inférieures, mais seulement pour veiller sur les morts et poursuivre jusque dans son dernier refuge le roi des ténèbres et des Dews, le Père de la

(1) Plut. Pomp. 24.
(2) Z. A. I, II, 180. II, 227, 609.
(3) Z. A. II, p. 25. 97, 251, 261, 287.

mort et de la froideur. Ormuzd lui a donné la garde des Ferwers: la santé, la pureté, une nombreuse postérité sont des présents de sa main. Bref, il est le bras droit d'Ormuzd, dont il accomplit toujours la volonté: la croissance, la propagation, la lutte contre Ahriman et les Dews; enfin, tout ce qui, dans la religion Parse fait partie de la création du Dieu bienveillant, lui est attribué. Si le premier homme avait prononcé le nom et chanté la louange de Mithra, son âme serait, au sortir du corps, entrée immédiatement dans le séjour de la félicité. En général Mithras est à Ormuzd ce que l'Apollon des Dramatiques Grecs est à Zeus.

65. — Les transformations subies successivement par l'idée voilée sous le nom de Mithra, ne peuvent plus se préciser maintenant. Certains passages du Zend-Avesta semblent le confondre avec la planète Vénus (1). Ils disent, par exemple, que Mithra se trouve dans le ciel entre le soleil et la lune — qu'il est le compagnon du soleil et de la lune — qu'il est élevé comme l'étoile Taschter — qu'il multiplie les hommes et donne la vie et la fécondité. Souvent il est représenté ayant à sa droite le char du soleil et le char de la lune à sa gauche: dans les prières qu'on lui adresse on doit invoquer aussi ces deux globes célestes. Mithra, de son côté, doit l'être dans les principales prières adressées à ces deux divinités (2).

66. — Dans d'autres passages Mithra apparaît, au contraire, comme le dieu de la lumière du jour: on dit de lui, que se levant avec le soleil, il franchit la montagne, en qualité de premier des Izeds célestes et atteint les cimes dorées (3). Les rapports qu'Anahita,

(1) C'est ce que pense aussi Sylv. de Sacy. Mém. de l'Instit. II, 213 1843

(2) Z A II, 15, 16; 204-252.

(3) Z. A. I. P. II, 418. II, 207.

déesse de la source céleste avait avec l'élément liquide d'ici-bas, Mithra, l'un des Aditjas védiques ou divinités de la lumière céleste, comparable à l'Ether des Grecs, paraît les avoir eus avec la lumière qui frappe les yeux mortels, avec la clarté du jour (1). Mithra était donc Ormuzd considéré sous le rapport physique, le Dieu qui gouverne le ciel, la terre et fait le jour; dans un sens plus restreint, il est le Dieu de la lumière du jour, représente Ormuzd dans les sphères inférieures et y combat sans relâche les puissances Ahrimaniques. De cette acception physique découlaient les rapports moraux que le Zend-Avesta lui attribue avec les hommes. Mais, Mithra, roi de la lumière et trônant au milieu du ciel, devint dans la suite des temps et pour l'Asie centrale, le Dieu du soleil ou simplement le symbole de la force solaire; chaque matin, il se lève, pour recommencer en héros invincible et redoutable à la puissance d'Ahriman, une carrière nouvelle. L'époque à laquelle Mithra se transforma en dieu solaire, peut être fixée avec quelque probabilité, entre l'an 460 et 380 av. J.-C. Hérodote, par exemple, ne connaît encore qu'une Mithra ou Anahita, divinité femelle, identique avec Mylitta ou Astarté: un dieu mâle, (Mithra) lui est totalement inconnu. Quatre-vingts-dix ans après, Xénophon constate que les Perses juraient par ce Dieu, dont cependant il ne définit pas nettement le caractère. Parmi les inscriptions de Persépolis il n'y en a qu'une seule où, à côté d'Ormuzd un autre dieu, Mithra, se trouve nommé; cette inscription vient d'Artaxerxès-Mnémon, le même qui dans les villes principales érigea des statues à Anaitis-Mitra. Strabon est le premier des Grecs, qui ait dit que les Perses honorent le soleil sous

(1) Roth (Zeitschr. der D. M. Ges. vi, 70).

le nom de Mithra. Si comme Duris(1) le rapporte, le roi de Perse ne pouvait s'enivrer et danser qu'une seule fois par an, savoir à la fête de Mithra, ce fait prouve que la fête et le dieu avaient revêtu un caractère étranger à la doctrine Zend, mais conforme en tout à la nature des cultes de l'Asie Occidentale. On le voit: Mithra ne devint dieu solaire que lorsque les Perses, ayant subjugué les contrées situées au-delà du Tigre, vinrent en contact avec le culte séducteur de Baal. Alors ils subirent l'influence qui avait forcé le roi d'un peuple si hostile aux idoles, à autoriser l'érection des statues d'Anahita. Dès lors aussi, Mithra et Anahita déjà si intimement liés, se rapprochèrent encore davantage, pour se confondre avec Baal et Astarté. Un Romain pouvait dire, au 4e siècle, que les Perses avaient fait de Jupiter deux divinités du feu, l'une mâle, l'autre femelle (2).

67. — Mithras eut, comme dieu du soleil, un culte de mystères, fondé probablement par des mages, c'est-à-dire par une secte particulière de mages, qui avaient leurs doctrines propres et mêlèrent les traditions de la Chaldée à celles de la Perse. Dans ces mystères, Mithras n'était pas seulement le dieu du soleil, mais un être bien différent du Mithra du Zend-Avesta. Il y paraissait non comme créé par Ormuzd, mais comme un dieu, qui né du sein d'un rocher (3), avait, au moins en partie, offusqué Ormuzd et s'était mis à sa place. Si le croyant Zend était soldat d'Ormuzd, le myste entrait ici dans la milice de Mithra. Dans les nombreux monuments de ce culte, on voit Mithra tuant un

(1) Ap. Athen. 10, 1, 1. p. 434.

(2) Firm. Mat. c. 5, p 65. Æhler.

(3) Hier. adv. Jov. opp. II, 247. Vallars. Commodian. instr. 1, 13, p. 141. Æhler.

taureau qu'il avait enlevé (1), et ce ravissement, accompli par le père Mithra était le sujet des chants des mystes (2). Ce taureau dont la queue produisit des épis, est le même que le taureau primitif de Zoroastre. Celui-ci est, d'après le Bundehesch, la source de toute vie; de sa queue sortirent 55 espèces de blés et 12 sortes d'arbres; depuis sa mort, sa semence est conservée et purifiée dans la lune; c'est d'elle que proviennent les espèces d'animaux qui couvrent la terre. Ce taureau, qui contient les germes des êtres organiques et symbolise la vie physique, Mithra le sacrifie et donne ainsi aux êtres individuels l'existence, dont ils ne pouvaient jouir qu'après la mort du taureau. Les animaux Ahrimaniques, serpents et scorpions, qui sur les monuments entourent le taureau, veulent l'infecter de leur venin; mais le chien, qui appartient à la création pure, s'y trouve aussi. Le regard du chien, qui procure de grands avantages au Perse mort ou mourant, est ici pour le taureau expirant le gage d'une seconde naissance: sa semence est transportée dans la lune; sur les monuments de Mithra, il paraît dans une nacelle qui le porte à la lune (3).

68. — Dans les mystères, les mouvements des planètes et des étoiles fixes et les migrations des âmes d'un astre à un autre, étaient symbolisés par une échelle à sept portes, qui correspondaient aux sept planètes (4). Ces

(1) Firm. Mat. 5, p 65 Æhler. Commod. l. c. Stat. Theb. 1, 720.

(2) Firm. Mat. l. c. Æhler.

(3) V. le monum. de Sarmizégethusa et celui d'Apolum. Mém. de l'Inst.; acad des Inscript. T. XIV, p. 178, pl. 1 et 2; les explications de Layard, p. 157. ff. De là vient le précepte qui enjoint aux Perses d'adresser trois fois par mois leur prière à la lune qui « conserve la semence du seul animal qui ait été créé » Z A. II. 325; 329.

(4) Cels. ap. Orig. Cont. Cels 6, 22, p. 646. Delarue, d'après la correction proposée par Bouhereau : κλίμαξ ἑπτάπυλος, au lieu de ὑψίπυλος.

portes étaient surmontées par une autre, beaucoup plus élevée. Cette échelle est déjà mentionnée dans le livre Parse Viraf-Nameh. Viraf, conduit pas l'Ized céleste Serosch, gravit ces échelons: chacun d'eux le conduit dans un ciel particulier, où il trouve un certain nombre d'âmes. Dans le septième, Zoroastre lui apparaît sur un trône radieux, entouré de ses trois fils, des anciens héros et des Rois de la légende. Dans les mystères, Mithra guidait les âmes dans leur voyage à travers le ciel des planètes; il y est aussi représenté comme ayant vaincu Ahriman dans le monde inférieur. L'Aréopagite dit que les mages célébraient le triple Mithras, en souvenir de certains mystères sacrés chez les Perses (1), et cette assertion est confirmée par des documents nombreux. En effet, Mithra revêt ici un triple caractère, montre une triple activité; il a donné la vie terrestre en tuant le taureau — dans le Hadès, il protége les âmes qui se sont consacrées à lui sur la terre — il les conduit à la félicité, à travers les régions célestes. C'est ainsi que lorsque les autres dieux s'en allèrent, l'espérance des païens embrassa le culte de Mithra, comme une ancre de salut. Julien lui-même, ce grand zélateur du Polythéisme Grec, rattachait l'attente d'une vie heureuse après la mort à la connaissance, au culte du « père Mithras (2). »

69. — L'initiation avait lieu dans une grotte, qui avait une signification Cosmique. C'est dans une grotte semblable que Zoroastre paraît avoir représenté les diverses contrées du globe (3). Les rites de la préparation et de l'initiation des mystes se rapportaient aux combats que le soldat de Mithra devait soutenir pour

(1) Τα μυημοσυνα τοῦ τριπλασιου Μίθρου, ep. 7.
(2) Jul Cæs. p. 335.
(3) Eubul. ap. Porph. ant. nymph. c. 6.

son dieu. Les épreuves préparatoires renfermaient des éléments peu en harmonie avec l'esprit de la religion d'Ormuzd; si elles n'avaient pas été introduites par des Chaldéens, elles avaient au moins subi leur influence. Car c'est surtout chez eux, dit-on, que les tortures de Mithra furent en vogue (1). Le Ménippe de Lucien atteste les avoir subies à Babylone, où il s'était rendu pour descendre dans le Hadès, sous la conduite des disciples de Zoroastre (2). On y endurait la faim, la soif, les coups; on faisait de longues promenades à pied; on traversait de grandes eaux à la nage; on passait à travers le feu et la glace; on séjournait dans les antres épouvantables. Il est à présumer que plus tard les riches furent quelquefois dispensés d'une partie de ces épreuves. Toutefois, dans certains cas tout cela a été pris au sérieux. Grégoire de Nazianze cite surtout l'épreuve du feu comme très-douloureuse; il compare aux tortures des mystères de Mithra les souffrances de Marc, évêque d'Aréthuse, « traîné à travers les rues et couvert de plaies sanglantes (3). » On essayait d'effrayer l'initié, en le menaçant d'un glaive nu, comme on le voit sur les monuments (4). C'est probablement à cela qu'il faut attribuer le meurtre, commis par l'empereur Commode, lors de sa consécration (5).

70. — Les autres cérémonies de ces mystères étaient moins terribles: le myste se lavait avec de l'eau, se purifiait au moyen de miel et recevait une marque au front. Il devait, en outre, se placer une couronne sur la tête, sans trembler sous le glaive levé sur lui, et la pousser rapidement sur l'épaule, en disant: « Mithras

(1) Schol. ad Greg. Naz. Or. Stelit. 1. n. 6. 47.
(2) Luc. Menipp. c. 6.
(3) Greg. Naz. opp. 1. p. 109, 123; 680. Paris 1778.
(4) Voyez la figure dans Layard. l. c. pl. 6.
(5) Lamprid. Commod. c. 9.

est mon dieu et ma couronne! » — Il lui était défendu à jamais de porter une guirlande sur la tête (1). —Venait ensuite une offrande de pain et d'eau, où plus tard, les auteurs chrétiens crurent voir une ressemblance avec l'Eucharistie; mais cette cérémonie ne différait pas de la communion parse, où l'on mangeait les pains bénits par le prêtre et buvait le Homa dans la coupe sacrée. Les différents degrés de ces initiations étaient appelés: Corbeau, Nymphos (Vierge), Guerrier (Hercule), Lion, Persée, Hélios, Dromo ou Ecrévisse (2): dénominations empruntées aux figures du Zodiaque ou aux astres et qui se trouvent aussi sur les monuments du culte de Mithra (3). En passant par ces différents degrés, le myste recevait, sans doute, l'assurance d'entrer un jour dans la région céleste qui y correspondait. Le grade le plus élevé est celui de « Père; » le Pontife portait le nom de « Père des Pères (4). »

71. — Anahita, autre divinité persique, a beaucoup d'affinité avec Mithra: elle aussi est antérieure à Zoroastre, et subit des modifications essentielles, en se confondant avec une divinité de l'Asie occidentale. Les livres Zends parlent fréquemment d'Ardvisura Anahita, déesse de l'eau céleste, de la source primordiale, d'où découlent les eaux qui arrosent la terre. Elle est assise sur un char, tiré par quatre chevaux. Ormuzd qui lui a donné le jour, la vénère et la supplie de charger Zoroastre d'annoncer la doctrine sainte. Elle purifie

(1) Tert Cor. Mil c. 15.

(2) Et non « Bromios; » ce qui a suscité tant de difficultés à Schwenk, Mythol. des Perses, p. 208.

(3) Hieron. ep. 107 ad Lætam. Ed. Corr. de Vall. opp. I, 678, 79.

(4) Ou *Pater Patratus*. Une inscription donne à un certain Ulpius Egnatius le titre de : *Pater et Hierocorax Milthræ*. Orelli, Inscript. lat. n. 2355 s'est trompé en mettant *Hierocerux* à la place de Hierocorax.

l'acte, auquel l'homme doit son existence: les filles lui demandent un époux robuste: les femmes enceintes un enfantement heureux (1); en un mot, c'est la déesse de la fécondité, de la génération, le Mithra femelle. Des troupeaux de vaches lui étaient consacrés: Vierge, elle fut confondue par les Grecs avec l'Artémis des Perses: quand l'influence de l'Asie Occidentale altéra son caractère, ils y reconnurent leur Aphrodite. Artaxerxès permit de lui ériger des statues à Babylone, à Suse, à Ecbatane, à Damas et à Sardes (2): le temple qu'elle avait à Ecbatane, était encore du temps d'Antiochus, d'une extrême richesse: les colonnes en étaient dorées et le toit en plaques d'argent.

72. — L'Arménie où prédominaient les idées religieuses des Perses, rendait à cette déesse (nommée Anaitis par les Grecs), les plus grands honneurs. Un écrivain arménien l'appelle « la grande Reine, » la gloire, et le salut de la nation arménienne, vénérée par les rois, la mère de la sagesse et la bienfaitrice de l'humanité tout entière (3). Déesse de la propagation, elle avait à Akilisène son sanctuaire principal et un culte infâme: les filles des plus nobles arméniens lui étaient consacrées et restaient longtemps attachées au service de la déesse, en qualité d'Hiérodules. Ensuite on les mariait; car, dit Strabon, aucun homme ne rougit de s'unir à elles. Par un singulier contraste, la prêtresse de cette même divinité à Ecbatane, était vouée à la continence. Artaxerxès revêtit de cette dignité une Aspasie qu'il ne voulait pas accorder à son fils. En Arménie, Anahita s'était donc identifiée avec la Mylitta de l'Asie

(1) Windischmann: die Persische Anahita oder Anaitis. Munich. 1836 (Trav. de l'Acad. de Bav.), p. 29. sqq.

(2) Beros. ap. Clem. Al. Protrept p. 43.

(3) Agathangel. Act. S. S. Sept. T. VIII, p. 332, § 32.

occidentale d'une manière plus complète qu'à Ecbatane, ville située au nord de la Médie. Que Mithra ou Anahita s'était transformée dans Mylitta ou Astarté, même au sein de la Perse, c'est ce qui résulte de la légende qui rapporte que Zoroastre, fort de l'appui du roi Gustasp, fonda le culte du Cyprès ou planta un cyprès merveilleux dans la Bactriane (1). Cet arbre était chez les Assyriens, les Syriens, les Arméniens et les Phéniciens (2), le symbole de Vénus ou Mylitta, dont le culte était aussi répandu en Cappadoce, en Lydie et dans le Pont. A Zéla, ville de cette dernière contrée, elle avait un grand nombre d'Hiérodules. En Arménie, deux autres divinités, nommées Omanos et Amandatos par Strabon (3), partageaient ses autels. C'étaient là les Amschaspands perses, Bahman (Bohumano), le maître de la vie animale, et Ameretat (en langue pelvi Amandat), le maître des arbres. Hérodote affirme que les Perses donnaient le nom de Mithra à Uranie ou Mylitta, dont ils avaient emprunté le culte aux Assyriens et aux Arabes; cette assertion ne provient pas, comme on pourrait le croire, de ce qu'il confond la déesse avec le dieu Mithra; car le nom qui signifie « serein, » bienveillant, peut très-bien s'appliquer à la déesse qui était la même que l'Aphrodite des Grecs (4).

73. — La fête des Sacées, adoptée par les Perses et les autres peuples qui honoraient Anaïtis, semble avoir primitivement appartenu au culte que Babylone rendait à Mylitta. Ce n'est que plus tard qu'on voulut en

(1) V. les témoign. chez Lajard. Mém. de l'Acad. des Inscr. xx, 128.
(2) Lajard. l. c. p. 94.
(3) Strab. p. 512.
(4) Windischmann. A. O. 19. Lajard, Rech. sur le culte de Vénus p. 184. sqq.

faire l'anniversaire d'une victoire, remportée par Cyrus sur les Saces. Durant cette fête, les esclaves de Babylone commandaient à leurs maîtres; en Perse, elle avait revêtu un caractère plus tragique: un criminel condamné à mort était habillé en roi et s'asseyait sur le trône: enivré de jouissances sensuelles, il pouvait faire tout ce qui lui plaisait, abuser même des concubines du prince: après quoi, il était dépouillé des vêtements royaux, brisé de coups de fouet et attaché à un gibet infâme (1).

74. — C'est probablement aussi de l'Asie occidentale qu'est venue Nanéa, déesse de la guerre, dont on ne trouve aucune trace dans le Zend-Avesta et qui paraît correspondre à l'Athéné des Grecs. Dans plusieurs endroits, son temple s'élevait à côté de celui d'Anaitis. Le sanctuaire qu'elle avait à Pasargada doit avoir été en grande considération: Artaxerxès s'y rendit pour y recevoir l'onction royale de la main des prêtres perses (2).

III. — PAGANISME EN MÉSOPOTAMIE, EN BABYLONIE, EN ASSYRIE.

75. — La transformation d'Anahita dans la Mylitta des Assyro-Babyloniens, nous conduit dans les contrées qui, situées à l'est et à l'occident du Tigre, relient les plateaux de l'Iran aux côtes Syro-Phéniciennes de la Méditerranée. Là exista, dans les temps anté-historiques, un vaste empire Kuschitico-Céphénique, mentionné dans les traditions grecques et hébraïques. Ces Kuschites avaient

(1) Dion Chrysost. Or. 4, 1, 161.
(2) Plut. Artax. 3.

fondé Babylone, la vieille cité de Bel, et se dirigèrent ensuite sur Ninive. A ces Kuschites appartenait la race sacerdotale des Mages de Babylone, qui paraissent avoir été en relation, et échangé des théories cosmogoniques et astronomiques avec les prêtres de l'Egypte. Les Sémites ayant subjugué les Kuschites dans l'Asie centrale, communiquèrent aux vaincus la langue araméenne qui se répandit en Assyrie, en Babylonie et resta, du consentement des rois Perses, la langue officielle dans les provinces occidentales de leur empire. Mais les idées religieuses, les dieux des Kuschites passèrent aux Sémites : le culte monothéiste d'El se perdit dans la religion de Baal et de Mylitta.

76. — Ici on voit paraître les Chaldéens, mentionnés par Hérodote, tribu sacerdotale revêtue d'une grande autorité et dépositaire de toute science qui se rattache à la religion (1). Ces Chaldéens n'étaient-ils à Babylone qu'une tribu sacerdotale, sortie de l'Egypte, de sorte que les anciens mages Kuschites auraient déjà porté le nom de Chaldéens ou de Kasdim? Ou bien, étaient-ce les descendants d'un peuple ainsi nommé et établi dans les montagnes au nord de la Mésopotamie, là ils séjournent maintenant les Kurdes — et venus à Babylone en conquérant? Avaient-ils quelque affinité avec les Chaldéens dont Strabon place le séjour au Sud-Est de la Mésopotamie? — Ces questions sont difficiles à résoudre. Du temps de Strabon, les Chaldéens-prêtres habitaient un quartier séparé dans Babylone; groupés en familles, ils s'isolaient de leurs concitoyens; ailleurs ils demeuraient en Borsippos et se morcelèrent en plusieurs sectes. En tout cas, le sacerdoce Kuschitico-Céphénique, existant de longue date en Babylonie et en Médie, s'est perpétué dans les Chaldéens ou a passé à eux.

(1) Jerem. 39, 3 13. Diog. Laert. 8. 3 Curt. 5, 1. 22.

77. — C'est proprement dans la ville de Bel que l'idolâtrie avait pris naissance : Babylone était métropole du paganisme. Là s'élevait à la hauteur de 600 pieds, le temple pyramidal à huit étages de Bel, déjà délabré au temps d'Alexandre, mais dont les ruines nous frappent encore d'étonnement. A une époque plus reculée, il y avait, à l'étage supérieur, un autel d'or et un lit magnifiquement paré pour le dieu : de temps en temps une femme de la contrée choisie par le dieu, au dire des prêtres, venait y passer la nuit. A l'étage inférieur se trouvait la statue d'or de Bel et l'autel du même métal, où brûlaient, à la fête du dieu, mille livres de parfums précieux. Dans un culte, comme celui de Babylone, où les idées morales de faute et d'expiation s'étaient presque effacées, prédominaient naturellement les offrandes des végétaux et surtout des parfums. On les portait le plus près possible de la divinité: les animaux, sacrifices moins agréables, étaient immolés dans le parvis. Voilà pourquoi dans de nombreux passages de l'Ecriture, « brûler de l'encens » signifie adorer les dieux et leur offrir des sacrifices (1). Quand Isaïe parle d'un peuple qui brûle de l'encens sur le moindre carreau de brique, ce sont bien les Babyloniens qu'il a en vue (2).

78. — Bel et Mylitta, que les Grecs prirent pour Zeus et Rhéa, étaient les principales divinités des Babyloniens. Mylitta s'identifiait avec l'Astarté des Syriens, l'Uranie ou reine des cieux d'Hérodote, et paraît avoir été ici, comme ailleurs, la grande mère de la vie, la déesse de la naissance et la protectrice de la génération. Toutes les femmes du pays se prostituaient aux étrangers en son honneur. Les Babyloniennes se te-

(1) 2. Rois, 22, 17; 23, 5 Jérém 1, 16; 7, 9; 11, 12.
(2) Is. 65. 3.

naient dans les bosquets de la déesse, une guirlande nouée autour du front; aucune ne pouvait retourner chez elle, avant qu'un étranger lui eût jeté une pièce d'argent et lui eût dit de le suivre au nom de Mylitta. A cette parole elle devait obéir; mais, une fois consacrée à la déesse par les embrassements de l'étranger, personne ne pouvait plus, comme Hérodote le rapporte (1), l'obtenir à aucun prix. Cette coutume exista plusieurs siècles avant Hérodote: « les femmes, dit la lettre de Jérémie, s'asseyent le long du chemin, revêtues de leur ceinture et brûlant des parfums: celle que le passant choisit pour ses infâmes plaisirs, méprise ses compagnes et leur reproche que personne ne leur ait fait l'honneur de dénouer leur ceinture (2). Du temps de Strabon, cette coutume était encore en vigueur.

79. — Le Bel de Babylone, n'était pas essentiellement distinct du Baal phénicien : à une époque plus reculée, ce n'était pas un dieu solaire ; la statue d'une divinité solaire se trouvait même à côté des images d'autres dieux. Bel paraît avoir été un dieu du ciel, de la lumière et du feu, tandis que Mylitta, élément divinisé, représentait l'eau, comme Anaïtis. Ce n'est que plus tard que Bel fut honoré comme dieu assyrien du soleil, et alors même il conserva une certaine affinité avec Saturne (3). Les Babyloniens honoraient probablement un dieu solaire, semblable ou identique à l'Hercule Sandon des Assyriens ; mais il ne paraît pas avoir été représenté dans le temple de Bel.

80. — L'astrolâtrie prédominait cependant dans le culte des Chaldéens. Le temple de Bel leur servait

(1) Herod. 1. 181.
(2) Baruch 6, 42-43
(3) Serv. ad. Æn. 1, 729.

d'observatoire : ils avaient fait de l'astronomie et de l'astrologie une science intimement liée à la religion ; l'une et l'autre étaient fondées sur une sympathie, sur une action réciproque, existant, selon eux, entre la terre et les flambeaux du firmament. Aussi, dans ces contrées où le ciel est si pur, où les globes célestes se rapprochent, pour ainsi dire, de l'homme à travers l'atmosphère diaphane et frappent d'un magique et éblouissant éclat celui qui les contemple — les esprits une fois imbus des idées païennes sur la déification de la nature, ne devaient-ils pas être naturellement portés à voir, à adorer dans les astres, des puissances célestes, ayant conscience d'elles-mêmes et décrivant librement leur orbite ? Ce culte devait être bien séduisant, puisque le législateur Hébreu adresse à son peuple ce solennel avertissement : « Ne levez pas les yeux au ciel, pour contempler le soleil, la lune, les étoiles, et l'armée céleste; craignez de prévariquer, de leur adresser vos prières et vos hommages (1). » — « Ai-je considéré la lumière (le soleil), dit Job, et la lune dans sa marche radieuse ? Mon cœur s'est-il laissé séduire en secret ; ai-je, pour les honorer, comme des dominateurs divins, baisé ma main ? — Crime énorme, puisque c'est renier le Très-Haut (2). »

81. — Peu à peu on en vint à consulter les astres ; on lut dans leurs mouvements, les destinées des peuples : on leur offrit des prières et des sacrifices, comme à des êtres vivants et ayant entre leurs mains le sort des hommes. Bien plus, on voulut rapprocher ces puissances ou au moins une émanation de leur pouvoir ; on tenta de les faire descendre et de les fixer près de soi. L'influence, émanée des astres ou soustraite

(1) Deut. 4, 15-19.
(2) Job. 31, 26-28.

à ces corps par des rites magiques, était concentrée dans les Téraphim qu'on portait sur soi en guise d'amulettes. Un vaste champ s'ouvrait aux expérimentations de l'astrologie et de la magie. Les planètes surtout que les Chaldéens avaient depuis longtemps distinguées des étoiles fixes et ramenées à des constellations, avaient une vertu particulière, qui dominait tous les cercles de la création terrestre et exerçait sur la vie de la terre et sur les êtres qui s'y trouvent, une influence des plus puissantes. Les planètes portaient le nom « d'interprêtes ; » leur mouvement particulier dévoile l'avenir; leur couleur, leur lever, leur coucher annoncent aux hommes, initiés à leurs mystères, les arrêts du destin. Chacune des régions sublunaires était soumise à une puissance sidérale : dans les métaux, dans les pierres, dans les plantes, dans les animaux, dans les hommes se manifestait la vertu de l'astre qui pénétrait et remplissait tout leur être. De là la confiance qu'on avait dans les amulettes, où l'on croyait avoir concentré et fixé cette vertu, cette émanation sidérale. Le sort des empires, des rois et de tous les hommes pouvait se lire dans les orbites décrits par les planètes. Jupiter et Vénus, comme des génies bienfaisants : Mars et Saturne, comme des esprits hostiles, étaient spécialement honorés. Trente autres astres, subordonnés aux planètes étaient nommés « divinités conseillères ; » puis venaient douze « seigneurs des dieux ; » à chacun d'eux étaient consacrés un des mois de l'année et un des signes des Zodiaques. On ignore si Nisroch, Anamelech, Adramelech, que la Bible dit avoir été honorés chez les Assyro-Babyloniens, étaient des divinités sidérales. Voici selon Diodore qui semble s'appuyer sur Ctésias, quelques théories chaldéennes : la terre est de sa nature éternelle ; n'ayant pas eu de commencement, elle n'aura point de fin — l'ordonnance de l'univers vient d'une Providence divine —

ce que le firmament offre maintenant à nos contemplations n'est ni accidentel, ni spontané — tout est établi par les décrets immuables des dieux (1).

82. — L'Assyrie reçut de Babylone le Sabéisme. La Syrie lui donna le culte d'Adonis. L'ancienne déesse tutélaire de l'empire assyrien, était Sémiramis et on lui attribuait tout ce qui s'était fait de grand dans ces contrées. D'abord, déesse-poisson, Derketo ou Atergatis, elle s'était insensiblement fondue avec l'Uranie Syrienne et la Mylitta de Babylone : cette transformation est exprimée dans le Mythe, qui fait de Sémiramis la fille de Derketo : celle-ci seprécipite dans la mer, après l'accouchement ; mais la fille ordonne de n'honorer d'autre divinité que sa mère. Aussi Sémiramis est-elle représentée posant le pied sur Derketo : elle a pour attribut la colombe, oiseau sacré des Assyriens et symbole de la volupté et de la fécondité. On a trouvé, dans les ruines des palais Assyriens, les noms de Bel, d'Astarté, de Beltis, d'Assarac ; celui-ci est désigné dans les inscriptions « comme le grand dieu et le roi des dieux » et s'identifie probablement avec Bel. On y rencontre aussi fréquemment la statue d'un dieu à tête d'aigle, qu'on suppose être le Nisroch de l'Ecriture (2). Des figures humaines grossièrement sculptées, munies d'ailes et de serres d'oiseaux, avec une poitrine de femme et une queue de scorpion ont été découvertes dans les ruines du palais à Nimrud et paraissent représenter un mauvais génie (3). De pareilles monstruosités s'expliquent plus ou moins, quand on se rappelle que la civilisation assyrienne était née du mélange des Chamites ou Kuschites avec les Sémites et les Eriens des bords du Tigre.

(1) Diod. 2, 29.
(2) Isaïe 37, 38.
(3) Grotefend. Abhandl. des Gött. Ges. v. p. 141.

IV. — SYRIE. — PHÉNICIE. — ARABIE.

83. — Les religions indigènes de la Syrie n'avaient pas été, comme celles de l'Asie-Mineure, ébranlées et altérées par la domination et la colonisation grecques. Des villes grecques avaient, à la vérité, fleuri sur ces rivages, surtout depuis le temps des Diadoches ; la langue et les dieux helléniques y étaient en honneur ; mais ce culte ne semble pas avoir exercé une attraction bien puissante sur les indigènes : les tribus cananéennes conservèrent leurs dieux et leur culte antiques. Ici encore nous rencontrons une divinité dont le nom avait pour les peuplades établies entre le Tigre et la Méditerranée, une signification aussi étendue que celui de Zeus pour les Grecs. Ceux-ci, le comparant à leurs dieux, le prirent tantôt pour Zeus, tantôt pour Chronos ou Hélios, enfin pour Héraclès ou Arès, et même en firent, à la façon des Evhéméristes, un ancien roi divinisé. A une époque plus reculée, Tyr et les colonies avaient honoré Baal, sans lui consacrer d'image; mais bientôt son culte devint idolâtrique et compta, surtout à Tyr, un grand nombre de prêtres. Ceux-ci furent extrêmement nombreux; dans un passage de l'Ecriture, il est dit que dans le petit royaume d'Israël, il y avait 450 prêtres de Baal, et 400 prêtres de la déesse Aschera (1). Son image était portée par des taureaux, qui symbolisent la puissance génératrice de l'homme. Quelquefois on le représentait portant en ses mains des grappes de raisin et des grenades. Les peuples de la Haute-Asie n'admettant à proprement parler,

(1) 1, Rois. 18, 19.

que deux divinités de la nature, l'une mâle ou fécondante, l'autre femelle ou fécondée, Baal était à la fois dieu élémentaire et sidéral. En cette première qualité, il était le dieu de la puissance qui crée et propage la vie et surtout du feu. Il était aussi dieu du soleil et comme tel il était représenté sous une forme humaine, le front ceint d'un diadème de rayons, symbole de l'astre brillant du jour. Sous ce double rapport, il était le dominateur du ciel (Beelsamen) et le maître de la terre qu'il fécondait. De là vient que les Grecs virent leur Hélios dans le Baal de Palmyre, d'Héliopolis et d'Emèse: une inscription de Palmyre lui donne en effet le nom de Baal-Schemesch ou maître du soleil. Pour les Evhéméristes, il est le plus ancien roi des empires et des peuples qui l'honoraient, des Assyriens, des Babyloniens, des Phéniciens, des Syriens, des Cypriotes, des Lydiens, des Carthaginois. De même que Zeus avait son tombeau en Crète, les ossements de Belus reposaient à Babylone, à Tyr et dans la colonie phénicienne de Gadès.

84. — Le Moloch des Cananéens ne différait pas essentiellement de Baal: c'était le même dieu, mais envisagé sous une autre face, comme le dieu du feu dévorant, du soleil brûlant qui frappe la contrée de stérilité et de maladies pestilentielles, dessèche les sources et déchaîne les vents empoisonnés. L'identité est prouvée par deux textes des livres saints: « ils construisirent, dit Jérémie, des hauts-lieux dans la vallée de Ben-Hinnom, en l'honneur de Baal, pour y consacrer leurs enfants à Moloch » — et ensuite — « les Juifs consacrèrent les hauteurs à Baal, pour y brûler leurs enfants comme des holocaustes en l'honneur de ce Dieu (1). » On offrait à Baal des parfums, des taureaux et peut-être des che-

(1) Jérém. 32, 35; 19, 5.

vaux — au moins les Perses immolaient-ils ces derniers animaux au dieu du soleil. Mais les enfants étaient les principales victimes. Les enfants, trésor le plus cher des parents, créatures innocentes, étaient, croyait-on, le présent le plus agréable qu'on pût faire au dieu, le sacrifice le plus efficace pour apaiser sa colère — ensuite, le dieu à l'essence duquel appartenait la puissance génératrice pouvait, à bon droit, réclamer des enfants la vie dont ils lui étaient principalement redevables. C'est sur ces idées que se fondait cet abominable culte. Les victimes étaient jetées dans les flammes; le Dieu du feu leur avait donné la vie; il la leur reprenait par l'action dévorante de ce terrible élément. Au dire des Rabbins, Moloch avait une forme humaine, une tête de taureau et les bras étendus; cette description est conforme à l'idée que Diodore nous donne du Chronos Carthaginois, qui n'est autre que Moloch (1). La statue de métal était chauffée en dedans et les enfants, déposés sur ses bras, roulaient dans le gouffre brûlant. Le sacrifice manquait de vertu s'il n'était pas volontaire de la part des parents: le premier-né, l'enfant unique de la famille étaient impitoyablement immolés. Les parents étouffaient par des baisers et des caresses les cris des enfants: la victime ne pouvait gémir, ses plaintes étaient couvertes par le bruit des flûtes et des timbales (2). La mère, dit Plutarque, était là sans verser une larme, sans proférer une plainte: en pleurant, elle se déshonorait sans sauver son enfant (3). Tous les ans, à jour fixe, on célébrait ces sacrifices: on les offrait aussi pour conjurer les calamités publiques et le courroux du Dieu, pour obtenir le succès d'une

(1) Jarchi in Jerem. 7, 31. Diod. 20, 14.

(2) Euseb. de laud. Const. 13, 4. Diod. 20. 14. Lact. inst. 1, 21, 13. Clitarch. ap. Schol. in Plat. Remp. 1, 14. 5. Minuc. Octav. 30.

(3) Plut. de Superst. c. 13.

importante entreprise. Cette coutume barbare se retrouve dans le Mythe de Thésée et du Minotaure. Le monstre de l'île de Crète qui avait aussi une forme humaine, une tête de taureau, et exigeait un tribut annuel de chaire humaine était le Moloch de la Phénicie. Le triomphe de Thésée n'est que l'abolition du culte sanguinaire. Europe, enlevée par le taureau et transportée de Phénicie en Crète, symbolisait la colonisation de l'île par les Phéniciens: le taureau représentait le dieu du soleil: Europe était Astarté, déesse de la lune.

85. — Baal, honoré sous une autre forme, était Melcarth (roi des villes), divinité tutélaire de Tyr et de ses colonies, qui avaient propagé son culte sur les côtes de la Méditerranée. Ce protecteur et archégète de Tyr était l'Hercule phénicien, dieu du soleil et du feu (sur ses autels brûlait un feu perpétuel), souche d'une dynastie et chef héroïque d'expéditions innombrables. Dans la légende asiatique, il combat les lions et meurt volontairement sur le bûcher: traits que les Grecs ajoutèrent au mythe de leur Hercule (1).

86. — Dans l'Astarté de l'Asie Occidentale, nous retrouvons la grande déesse de la nature, placée à côté de Baal, Dominatrice des Astres (2), reine des cieux (3), déesse de la lune (4), mère de la vie, et présidant à la fécondité. Sous le nom d'Astarté elle était la divinité tutélaire de Sidon, et différait peu de la Baaltis de Byblos et de l'Uranie d'Ascalon. Les Grecs et les Romains la prirent pour Junon, parce qu'elle était au-dessus de toutes les divinités femelles de l'Asie:

(1) Nonn. Dionys. 40, 369. sq. Sil. Ital 3, 29. Luc, de Dea Syr. 49. Euseb. de laud. Const. 13.

(2) Herodian. 2, 5, 10.

(3) Jerem. 7, 18.

(4) Lucian. de Dea. Syr. 4

pour Aphrodite, parce qu'on lui rendait un culte infâme — pour Séléné, parce qu'elle était représentée avec un croissant comme déesse de la lune. Aschera dont la statue de bois souilla jadis le temple de Jéhova (1), était au fond la même qu'Astarté, nommée quelquefois Astoreth dans l'Ancien-Testament; l'une de ces déesses était à l'autre, ce que Baal était à Moloch. Le sacrifice humain qu'on lui offrait consistait non dans l'immolation, mais dans la prostitution des femmes. C'est dans le temple de cette déesse ou dans les bosquets sacrés qui l'entouraient qu'elles s'abandonnaient à ceux qui venaient assister aux solennités religieuses. La légende rapporte qu'Astarté elle-même exerça à Tyr cet infâme trafic (2): dans plus d'une localité, les femmes et les filles se vouaient pour un temps assez long ou pour la durée des fêtes, à l'impudicité, dans le but d'obtenir ou de recouvrer les bonnes grâces de la déesse (3).

87. — Cette coutume si répandue dans l'antiquité et regardée partout comme le culte le plus agréable qu'on put rendre à la divinité avait de profondes racines dans les idées des peuples de l'Asie. Comme l'être suprême y appartenait à l'un ou à l'autre sexe — que deux divinités, l'une mâle, l'autre femelle, s'y trouvaient en présence, les rapports sexuels devaient naturellement paraître fondés sur la nature de la divinité — l'appétit sexuel et la satisfaction de ce penchant, rendaient mieux que toute autre qualité, que tout autre acte, l'homme semblable aux êtres supérieurs. Ainsi la volupté devint un culte et comme le sacrifice en général consiste à se dévouer à la divinité d'une manière immé-

(1) 4 Rois 21, 7; 23, 6.
(2) Epiph Opp. 11, 107.
(3) Athenag. Leg. p. 27.

diate ou par substitution, la femme ne pouvait mieux servir la déesse que par la prostitution. De là vint l'usage si répandu, en vertu duquel les vierges devaient, avant leur mariage, se laisser outrager une fois dans le temple de la déesse. C'était là, dans un autre ordre d'idées, l'offrande des prémices. Cette coutume avait été modifiée à Byblos de la manière suivante: aux fêtes d'Adonis, les femmes se coupaient les cheveux en l'honneur de Baaltis : celles-là seules qui s'y refusaient devaient s'abandonner aux étrangers: le salaire de cette infamie était consacré à la divinité (1).

88. — Mais sur cette pente on ne s'arrête jamais: les forfaits qui outragent la nature furent regardés comme un culte agréable à la déesse. Sous ce rapport, le temple qu'elle avait à Aphaka dans le Liban, était surtout fameux. Entièrement isolé, il était, dit Eusèbe, le lieu choisi par ceux qui détruisent leur corps par certaines abominations. Les hommes y sont tout efféminés et ont perdu tout signe de virilité. La noblesse du sexe n'est rien pour eux: ils honorent la divinité par les excès d'une volupté brutale. Un commerce criminel avec les femmes, l'impudicité, les actes qui font frémir souillent ce sanctuaire; toute pudeur en est bannie, l'honnête homme n'en approche jamais (2). Ce lieu était d'autant plus renommé que la foule qui y accourait pouvait tous les ans y contempler un prodige d'un globe de feu, paraissant sur les hauteurs et venant s'éteindre dans le lac qui était à proximité du temple. On jetait ensuite des présents d'un grand prix dans le lac; ceux que la déesse agréait et encore les plus lé-

(1) Strab. 755. Luc. de Dea Syr. 6. Cyrill. Comm. in Isai. III, II, 275. Ed. Par.

(2) Euseb. Vita. Const. 3, 56.

gers d'entr'eux, allaient seuls rejoindre le globe merveilleux au sein des flots.

89. — C'était cette même divinité de la nature, qui sous le nom de *déesse Syrienne* avait à Hiérapolis ou « ville sainte » un des temples les plus fameux, les plus magnifiques de l'antiquité. Son image, décrite par Lucien, appartenait à la dernière période de l'Hellénisme de ces contrées et représentait, sous l'influence grecque, une divinité panthéistique. Les Grecs qui avaient fait du principe femelle de la nature plusieurs déesses retrouvèrent au moins un trait de chacune d'entr'elles, dans cette divinité universelle des Asiatiques. Comme déesse souveraine ou reine des cieux, elle était Héra; mais avait aussi quelque chose d'Athéné, d'Aphrodite, de Séléné, de Rhéa, d'Artémis, de Némésis et des Mores; en fait, c'est de Cybèle qu'elle se rapprochait le plus. Elle avait en main le sceptre et le fuseau: son front portait un diadème de rayons et une couronne murale; elle avait de plus la ceinture, ornement réservé ordinairement à Aphrodite Uranie. Sa statue dorée se trouvait avec celle de Baal-Zeus, sur un char traîné par des lions: une pierre attachée à sa tête éclairait le temple durant la nuit. Elle s'identifiait, croyait-on, avec Atergatis ou Derketo, honorée sous la forme d'un poisson sur les côtes des Philistins. Le culte s'adressait simultanément à Baal et à la déesse et la magnificence du temple était telle que Crassus eut besoin de plusieurs jours, pour peser les vases d'or et d'argent et autres objets précieux, qui s'y trouvaient (1), dons inestimables, venus de l'Arabie, de la Babylonie, de l'Assyrie, de la Phénicie, de la Cilicie, de la Cappadoce, enfin de toutes les contrées où se parlait une langue sémitique (2). Dans le parvis du temple se

(1) Plin H N. 5, 19 Strab. 748. Macrob Sat. 1, 23.
(2) Luc. de Dea Syr. 10, Cfr. 16.

trouvaient un grand nombre d'animaux apprivoisés et sacrés; puis l'étang, où nageaient les poissons chéris de la déesse. Prêtres et serviteurs étaient extrêmement nombreux: Lucien en compta jusqu'à trois cents dans un sacrifice: venaient ensuite des troupes de joueurs de flûte, de Galles et de femmes en délire. La fête du printemps, appelée fête des flambeaux ou fête de l'incendie, attirait des spectateurs de toutes les contrées: on y brûlait de gros arbres dont les branches portaient des offrandes. Les enfants aussi étaient immolés; enfermés dans des outres, on les précipitait du haut du temple, en prononçant ces effroyables paroles: « Ce sont là des veaux et non des enfants. » Dans la cour du temple s'élevaient deux phallus énormes. Au bruit étourdissant des timbales, des flûtes et de chants délirants, on voyait les Galles se meurtrir les bras. Les spectateurs, incapables de maîtriser l'impression, produite par ces actes et le vacarme qui les accompagnait, étaient emportés par le même délire, se meurtrissaient et se mutilaient avec des tessons, semés à cet effet dans l'enceinte sacrée. Parcourant ensuite la ville avec ce trophée sanglant, ils le jetaient dans les maisons et recevaient, en compensation, une toilette de femme. Ce n'était certes pas la chasteté qui inspirait cette infâme mutilation: on voulait se rendre inhabile à la génération: les Galles voulaient ressembler à leur divinité. Le libertinage dégoûtant dans lequel ils vivaient ensuite avec les femmes était toléré par les maris, comme une chose sainte.

90. — Ces initiés de la déesse Syrienne parcouraient en mendiant les provinces de l'empire Romain, tout comme les prêtres de Cybèle. Habillés en femmes, la figure et les yeux peints à la manière des femmes, armés de fouets et de glaives, ils portaient d'un lieu à un autre l'image voilée de leur divinité. Ils se livraient à

des danses sauvages, qui produisaient une extase bacchique; alors ils se déchiraient les bras de morsures, les tailladaient avec les glaives et se flagellaient, comme pour expier un crime commis contre leur déesse. Il fallait avoir exercé ce manège, pour se couper les membres, sans se blesser dangereusement; ces représentations n'avaient d'ailleurs d'autre mobile que la cupidité (1).

91. — Le culte que le dieu solaire Elagabale, avait à Emèse en Syrie, présentait, à peu près les mêmes caractères. Cette ville honorait le soleil sous la forme d'une pierre noire, ronde et finissant en pointe. Le Grand-Prêtre du dieu portait des habits et des ornements de femme. L'empereur Héliogabale qui avait été revêtu de cette dignité et importa à Rome le nouveau culte, jetait dans le temple des phallus humains, comme étant l'offrande la plus agréable au dieu. La peur des souffrances l'empêcha de se soumettre à la mutilation; mais, ministre fidèle de son dieu, il fit tout ce qu'il put pour ressembler à une femme (2).

92. — Adonis ou Thammus spécialement honoré à Byblos, n'avait pas de culte dans les villes ou dans les colonies phéniciennes et sidoniennes, ni en général dans les endroits où Melcarth-Heraclès était vénéré. Le premier jour des fêtes d'Adonis était consacré au deuil : les femmes pleuraient la perte du mignon et devaient, en l'honneur de ce dieu et d'Astarté, se couper les cheveux ou s'abandonner à un étranger (3). Les obsèques du dieu, l'enterrement solennel de son idole fermait le deuil. Les réjouissances commençaient,

(1) Senec. de brev vit. 26. Lact 1, 21.

(2) Dion Cass. 79, 11. Herodian. 5. 3.

(3) Luc. de Dea. Syr. c. 6.

quand Adonis était retrouvé, c'est-à-dire quand sa tête, enfermée dans un vase de terre ou dans une corbeille de papyrus, arrivait par la mer, ou que ce vase portait au rivage une lettre des femmes d'Alexandrie, annonçant qu'Adonis venait d'être retrouvé par Aphrodite (1).

93. — Antioche sur l'Oronte, capitale brillante de la Syrie, avait une population « à demi barbare » (2), c'est-à-dire, composée de Grecs et d'Asiatiques : aussi les dieux des deux peuples s'y étaient mélangés. Daphné, séjour délicieux à proximité de la ville, planté de bosquets de lauriers et de cyprès, arrosé de sources l'impides, rendait à Apollon et à Artémis un culte qui avait beaucoup d'affinité avec celui de Baal et d'Astarté. Daphné était célèbre dans l'antiquité : les fêtes voluptueuses qu'on y célébrait, le dévergondage des coutumes, les abominations auxquelles les rois de Syrie et leurs sujets se livraient à l'envi, comme pour honorer leurs divinités, étaient cités partout. Sous l'empire romain rien n'y fut changé. La solennité, dit Libanius lui-même, consiste à se souiller de tout ce qu'il y a de plus ignoble, à déposer le dernier reste de pudeur (3). Venaient ensuite les fêtes d'Adonis, où les plaintes, les gémissements, les hurlements remplissaient la vaste cité (4). A la fête Majuma, consacrée à Dionysos et à Aphrodite, on voyait des courtisanes nager toutes nues sur le théâtre (5).

94. — Gaza et toutes les villes des Philistins hono-

(1) Cyrill. Alex. ad Isai. 18.

(2) C'est le nom qui lui donne Apoll. de Tyane. Philostrat. V. A. 1, 16.

(3) Liban opp II, 456 ; 555. III, 553

(4) Amm. Marcel. 22, 10.

(5) Chrysost. Hom. 7. in Matth. opp. VII, 113. ed. Bened.

raient principalement le dieu Dagon; le temple qu'il avait à Gaza, était anciennement le centre de la confédération formée par les villes des Philistins. Sa statue était un poisson, ayant des mains et une tête humaines. Il ressemblait, par conséquent au dieu Babylonien Odakon qui, selon Bérose, était moitié-poisson, moitié-homme. Derketo, moitié-femme, moitié-poisson, partageait les hommages qu'on lui rendait et avait son principal sanctuaire à Ascalon. La forme qu'on leur donnait, faisait d'eux des divinités marines, était inconnue dans la Syrie et ne se retrouvait que sur les côtes de la Philistie. Derketo, dit le mythe, frappée de délire par sa rivale Aphrodite, avait donné le jour à une fille nommée Sémiramis ; — honteuse de sa faute, elle s'était précipitée dans le lac, où elle fut changée en poisson. Son culte était donc naturellement hostile à celui qu'Ascalon rendait à Uranie. Le dieu Marnas, que les habitants de Gaza refusèrent obstinément d'abandonner, même après l'introduction du Christianisme, présidait à la température et correspondait à Baal et à Zeus. Il avait, paraît-il, insensiblement refoulé Dagon et était spécialement invoqué dans les sécheresses trop prolongées.

95. — Nulle part, le Paganisme ne résista avec tant de ténacité aux efforts des âges qu'à Charré ou Harran, ville de Mésopotamie, enserrée entre deux empires rivaux. Elle conserva, à travers les premiers siècles chrétiens et jusqu'au milieu du moyen-âge, ses traditions païennes, qui n'étaient qu'un amalgame d'idées grecques et du culte idolâtrique de l'ancienne Syrie. Nommée pour ce motif Hellénopolis ou cité des gentils, elle posséda longtemps une école païenne, imbue de théories néo-platoniciennes; en 540, elle fut épargnée par Khosru, roi de Perse, à cause de l'attachement que le grand nombre de ses habitants montraient pour le

Gentilisme (1). La renommée que lui avait faite le culte de sa divinité lunaire androgyne, attira dans ses murs les empereurs Caracalla et Julien. En 830, le Kalife Mamun menaça de mort les Harraniens qui s'étaient répandus jusque dans Edesse et dans quelques autres villes au nord-est de la Syrie et de la Mésopotamie; il les força d'embrasser une des religions tolérées dans le Kalifat. Alors ils se prononcèrent pour le Sabéisme, professé par ceux que le Coran désigne comme les ancêtres des Mendaïtes de nos jours (2). Depuis lors, les Musulmans donnèrent aux Païens de Harran le nom de Sabéens: les chrétiens de la Syrie continuèrent à les appeler Harraniens, « Rhenfoïo » c'est-à-dire gentils. Une divinité solaire, Schemal, « le grand Seigneur » était le principal objet de leur culte: près de lui, se plaçaient une déesse lunaire et les sept planètes, représentées les unes comme des divinités mâles, les autres comme des divinités femelles. Ils brûlaient les animaux vivants en l'honneur de Beltis ou Mylitta; les femmes pleuraient toujours la perte de Thammuz ou Adonis, qu'on fit cependant passer plus tard pour un prophète, tué par un roi qu'il avait voulu amener au culte des divinités planétaires et zodiacales. Dans les sacrifices secrets, on immolait un enfant nouveau-né, dont la chair était cuite et mêlée à de la farine et autres ingrédients végétaux. De ce mélange, on faisait des gâteaux que tous les mystes (les femmes exceptées) mangeaient toute l'année dans une espèce de communion infernale. C'est là l'origine de la coutume analogue, observée par les sectes gnostiques,

(1) Procop. Bell. Pers. 2, 15. Comp. la note de Saint Martin à l'hist. du Bas-Emp de le Beau, III, 61.

(2) Hottinger. Hist. Orient. Ed. II, p. 252. Comp. les Communic. tirées d'un ouvr. inéd. de Chwohlsohn. sur les Sabéens; dans le bullet. hist. phil. de l'Acad de St Péterb. T. X, p. 226. ss

ainsi que des accusations lancées contre les chrétiens dans toute l'étendue de l'empire Romain (1).

96. — Les nombreuses tribus de l'Arabie honoraient une foule de divinités; toutes étaient d'une nature sidérale et l'on peut, après un peu de réflexion, les ramener à un petit nombre de dieux des astres. Abulfaradsch cite le soleil, la lune et cinq constellations: Jupiter, Aldaraban, Canopus, Sirius et Mercure, comme étant adorés dans certaines tribus. Celle des Takifs, honorait à Taif, ville située au sud-est de la Mecque, la « grande déesse Allat, » sous la forme d'une pierre blanche quadrangulaire. Les Koréschites l'adoraient sous un grand Palmier sacré, où tous les ans des troupes de pélerins venaient offrir des sacrifices et attacher leurs armes (2). La ville de Nagran adorait aussi un palmier: une fête annuelle lui était dédiée et alors on attachait à ses branches des étoffes d'habillement et des ornements de femme (3). La déesse Allat est l'Alilat qu'Hérodote croit être la même que Mylitta et Uranie. Chez les Arabes, c'était avant tout une divinité lunaire.

97.—Après cette Allat, le Coran nomme encore deux autres déesses principales: « Uzza et Manat. » Uzza, c'est-à-dire « la puissante (4), » était adorée dans la tribu des Gatafans, sous la forme d'un Samurah, une variété d'Acacia: ailleurs, elle était représentée comme femme: Evagre lui donne le nom d'Aphrodite (5). Le

(1) V. les passages dans Hottinger l. c. p. 273 avec les correct. d'Abrah. Echellens. Eutych. vindic. II. 336. Chwoblsohn en apporte de nouvelles preuves, tirées de manuscrits.

(2) Osiander, Etudes sur la religion des Arabes, avant l'Islam. (Zeitsch. O. D. M. Ges. VII, 481).

(3) Caussin de Perceval. Essai sur l'hist. des Arabes, I, 125

(4) Bergmann. de relig. Arab. ante-islam. Argentor. 1834. p. 10.

(5) Hist. eccl. 6, 22.

poète Zaïd Ben-Amer (1) cite deux filles d'Uzza. Manat était spécialement honorée à Jathreb (Médine); chez quelques tribus, son idole était un bloc de rocher.

98. — Dans l'Arabie-Pétrée, à Bostra, à Pétra, à Séla, le dieu principal était Dusares, l'Urotal d'Hérodote, identique, selon lui, avec Dionysos. Un temple magnifique renfermait à Pétra son idole qui était une grande pierre noire, informe, quadrangulaire, placée sur une base dorée. Ce n'est que comme divinité solaire qu'il fut transformé en Dionysos. L'Italie adopta son culte, les Romains frappèrent des médailles où son nom se trouve avec le type des vendanges (2). On lui offrait des sacrifices humains. Les Arabes Scénitiques ou Dumatènes lui immolaient tous les ans un jeune garçon qu'ils enterraient sous la pierre noire (3). On dit qu'un Cheik Arabe, qui avait immolé de sa propre main plusieurs victimes humaines, se convertit au christianisme, sous l'empereur Maurice (4).

99. — Dans la Caaba de la Mecque, auguste sanctuaire national, fondé au commencement du 5e siècle av. J.-C., étaient rangées en ordre les 360 idoles des tribus de l'Arabie. La divinité principale de ce temple et des Coréschites était Nubal : on le représentait ayant sept flèches à la main: c'est devant sa statue qu'on consultait le sort au moyen de flèches (5). Ce culte était venu du nord, probablement de la Syrie: Nubal est évidemment le même que le dieu des Harraniens. Les Arabes affirment que les idoles à forme humaine leur sont venues de la Syrie: les pierres et les arbres

(1) Ap. Reiske, primæ lineæ, ed. Wüstenfeld, p. 265.

(2) Zoega. de Obelisc. p. 205, 206.

(3) Porphyr. de abst 2, p. 225. Euseb. Præp. Ev. 4, 16. Orat. ad Const c. 13.

(4) Evag. H. E 6, 22.

(5) Pococke, Spec Hist Arab. ed. White, p. 38.

étaient les objets privilégiés de leur culte. C'étaient là, à leurs yeux, non-seulement des symboles, mais aussi des dépositaires et comme des canaux de la vertu divine. Schahrastani donne aux Sabéens ou adorateurs des astres le nom de « sectateurs des maisons, » parce qu'ils regardaient les planètes comme les demeures de leurs divinités; « mais, disent selon lui les Arabes, les maisons ne sont pas toujours visibles — et pour cela, nous devons avoir aussi des figures, des formes personnelles, que nous puissions contempler à chaque moment, auxquelles nous puissions demander, de nous ouvrir l'entrée des maisons; — nous leur adressons nos prières et nos hommages, pour qu'elles nous rapprochent de la divinité (1). » Il importe donc, continuent-ils, d'observer le temps, le jour, l'heure, d'attendre une conjonction favorable, pour fabriquer les images des dieux. Les Arabes enduisaient, en outre, les images du sang des victimes ou le répandaient sur la tête de la statue: coutume qui s'explique peut-être par la vertu qu'ils attribuaient à ces images (2).

100. — Les villes possédaient ordinairement plusieurs temples: la cité de Sabotha en Hadramaut en avait soixante; Thomna, ville des Gébanites en comptait jusqu'à soixante-cinq (3): cette particularité vient probablement de ce qu'on réunissait ici, comme on fit plus tard à la Caaba, les idoles de plusieurs tribus peu considérables. Ce dernier sanctuaire semble avoir été comme la Métropole de l'Arabie: le respect qu'on lui témoignait affermissait la prééminence que les Coréschites prétendaient avoir sur les autres tribus. Les Nacissites, ayant bâti un temple semblable, on vit

(1) Religions partheien, ubers. v. Haarbrücker, II, 68.
(2) Rasmussen, additam. p. 69.
(3) Plin. H. N. 12, 32.

lrheir marcher contre eux à la tête de ses guerriers, et le sanctuaire usurpateur fut ruiné de fond en comble (1). Les mêmes motifs guidèrent Abraha, roi de Jemana, dans son expédition contre la Caaba; mais le sanctuaire échappa miraculeusement, dit-on, à une destruction inévitable (2).

V. — EGYPTE.

101. — Récemment encore on a vanté les Egyptiens comme le plus religieux des peuples de l'antiquité. Cela est vrai, si l'on veut dire par là qu'aucun autre peuple ne se soumit si bénévolement au joug de la religion et à des prescriptions vexatoires, qui dominaient toutes les relations de la vie. Leurs sentiments religieux étaient plus vifs, plus tendres et en même temps plus passionnés que ceux des Grecs et des Romains. L'Egyptien était inviolablement attaché aux dieux et aux usages traditionnels et repoussait obstinément toute innovation : un clergé nombreux et fortement organisé exerçait une vigilance continuelle. Aussi des milliers d'années s'écoulèrent, sans altérer essentiellement le caractère du culte, ou déterminer quelque progrès dans les idées religieuses.

102. — L'Egypte n'avait pas le génie poétique et créateur de la Grèce. La stérilité de l'imagination de ce peuple, l'isolement du pays, l'aspect uniforme que la nature y revêt, l'organisation précoce des colléges de prêtres rendaient impossible tout développement my-

(1) Abulfed. Hist. ante-isl p. 136. Pococke, p 95.
(2) Abulfed. p. 200.

thologique. Les dieux n'y ont pas la variété, la personnalité plastique des habitants de l'Olympe Grec. Mais s'ils ne représentaient qu'un petit nombre d'idées, ils sont aussi beaucoup moins anthropomorphiques et anthropopathiques que les divinités des Hellènes. La légende d'Osiris seule est un peu développée; encore ce développement a-t-il été déterminé par une influence étrangère et le conflit religieux qui en fut la suite.

103. — Au premier abord, le nombre des divinités semble avoir été assez considérable. On fait mention de trois cycles de dieux ou de trois dynasties; car les Egyptiens, comme d'autres peuples, plaçaient un gouvernement de dieux au commencement de leur histoire. La première dynastie se composait des sept dieux suprêmes ayant à leur tête Ra, le dieu national du soleil, auquel se rattachait la famille d'Osiris; elle était suivie d'une deuxième dynastie de douze dieux et celle-ci d'une troisième de trente demi-dieux. On attribue ici à chacun de ces dieux un règne déterminé quant à la durée; Hérodote aussi dit que ces cycles de dieux se sont succédé par époque et cite comme opinion générale que chaque dieu a régné sur les hommes pendant un temps déterminé. Il n'est donc pas douteux que cette division et cette succession chronologique ne soient le produit de l'imagination des prêtres et datent de l'époque où l'Egypte formait un seul royaume. Mais, il y a au fond cette vérité, que la prépondérance d'un dieu et de son culte changeait avec les temps, et se réglait d'après l'importance de la ville qui était le berceau de ce culte.

104. — Or, la mythologie égyptienne est le produit des différents cultes locaux. A mesure que les diverses contrées furent réunies pour former deux États plus grands, la Haute et la Basse-Egypte, on établit un lien

de communication entre les divinités vénérées dans ces contrées. On forma trois cycles de dieux ; quant à la composition de ces cycles et à l'ordre de préséance des dieux, ils dépendaient de l'influence politique, souvent changeante, de certaines villes. Dans chaque province déjà le chef-lieu était un centre religieux, et quand l'Egypte se divisa en deux royaumes, ce furent les résidences de Memphis dans la Basse-Egypte et de Thèbes dans la Haute-Egypte, dont les doctrines religieuses et les cultes, développés librement par les colléges de prêtres de ces cités, prévalurent sur tous les autres. Il se forma ainsi un polythéisme très-artificiel, tandis qu'anciennement chaque ville ou contrée avait vénéré un seul dieu ou dieu principal, accompagné d'une déesse qui en était la compagne et qui en représentait la nature d'une manière féminine. Cependant les diverses villes et provinces conservaient toujours leur dieu spécial : Set, par exemple, était toujours le dieu d'Ombos, Horus celui d'Edfu, Khem le dieu de Koptos, Leto la déesse de Buto, Thoth le seigneur d'Hermopolis, Chnuphis le seigneur du pays d'Esneh. Lorsque Thèbes et sa dynastie s'emparèrent de l'Empire nouvellement formé le dieu local de cette ville, Ammon, devint « roi des dieux ; » lors de la puissance de Memphis, son dieu local Phthah (Héphestus) obtint le premier rang.

105.— Le culte du soleil formait la base de la religion égyptienne ; dans le cycle divin de la Haute-Egypte comme dans celui de Memphis, le principal groupe se composait de dieux solaires. Chez les Chamites de la vallée du Nil, le créateur unique, dieu de la plus ancienne tradition, avait subi la transformation mythologique païenne, d'abord par l'attribution d'un sexe et par la distinction d'un côté mâle et d'un côté féminin, et ensuite parce qu'on le matérialisait et l'identifiait

avec le soleil, la plus puissante force de la nature, qui domine toutes les choses terrestres.

106. — Mais, un dieu, le plus ancien et le plus universel, qui ne semble pas avoir appartenu à une localité particulière, brille avant tous les autres : c'est *Ra*, le roi ou le père des dieux ; les autres divinités n'en sont que des imitations, ou elles n'en ont reçu une signification plus haute et plus générique qu'en s'identifiant avec lui. Il était le seul qui n'eût pas de compagne ; quand les prêtres, suivant leur coutume favorite, voulaient en faire le chef d'une triade, ils adjoignaient la déesse Ra au dieu Ré (1). Bien que lui aussi, « le maître des deux mondes siégeant dans le disque du soleil, » eût son ancienne résidence principale à Héliopolis (On), la ville du soleil ainsi nommée d'après lui, n'acquit jamais une signification politique en Egypte, comme Memphis et Thèbes ; l'autorité de Ra, si haute et si généralement reconnue, ne doit donc pas être regardée comme ayant pris naissance dans cette ville ; au contraire, sur tous les monuments de toutes les parties de l'Egypte (2), Ra conserve le caractère d'un dieu suprême et créateur ; c'est le dieu des deux zônes, qui se crée lui-même, l'éternel emblème des anciens rois du pays, qui en font dériver immédiatement leur pouvoir terrestre.

107. — Il est vrai que Ra a une mère, Neith, mais elle ne l'a pas conçu avec une divinité mâle ; il s'est donné la naissance lui-même, ou, comme soleil, se la donne tous les jours, selon les termes d'un hymne ; ou bien « il est le seul procréateur du ciel et de la

(1) Lepsius sur le prem. cycle des dieux de l'Egyp., dans les dissert. de l'Acad. de Berlin, 1851, p. 193.

(2) De Rougé dans la Revue archéol. VIII, 55.

terre, et il s'est procréé lui-même » (1). C'est lui, dit un autre hymne, qui existe au commencement; « les dieux de la demeure céleste n'ont pas créé leurs membres eux-mêmes, c'est toi qui en as produit l'ensemble. » Or, comme l'Egytien, depuis les temps les plus reculés, confondait toujours l'idée d'un suprême dieu créateur avec celle d'un dieu du soleil, le dieu pouvait avoir une mère qui était le ciel, surtout le ciel nocturne, ou du moins le ciel sans le soleil. « Ta mère, le ciel, étend les bras vers toi, » dit l'hymne de la tombe du prêtre Ptahmes; ou bien: « Tu rayonnes, ô père des dieux, sur le dos de ta mère; tous les jours, ta mère te reçoit dans ses bras; quand tu éclaires la demeure de la nuit, tu te réunis à ta mère, le ciel. » Le lever journalier du soleil passait donc pour l'image de la génération divine, éternelle, de Ra.

108. — La célèbre inscription de la déesse Neith à Saïs était ainsi conçue.(2): « Je suis ce qui est, ce qui sera; personne n'a soulevé mon voile, le fruit que j'ai mis au monde est devenu soleil. » Ici s'énonce le panthéisme matériel qui pénétra tout le système religieux de l'Égypte, et qui a rejeté sur l'arrière-plan l'idée ancienne d'un dieu vivant et créateur. Le ciel, ou la nuit primitive, c'est Hulè, le principe féminin passif, lequel, incapable de former par lui-même, porte cependant dans son sein un principe mâle et procréateur. Se créant lui-même, c'est-à-dire se séparant du sein maternel d'Hulè, le dieu est né comme soleil, et de là est sortie toute vie et toute formation dans la nature.

109. — Ces faits expliquent donc l'idée prédomi-

(1) De Rougé, l. c. 54.

(2) D'après Proclus (comm in Tim 1, 30.) dont le texte est plus juste ici que celui de Plutarque.

nante dans la mythologie égyptienne: le dieu est non-seulement le fils de la divinité féminine unie à lui, mais est en même temps l'époux engendrant avec la mère un fils qui complète la triade. C'est ainsi qu'Arsaphis (Ammon ithyphallique) de Thèbes, Manduli de Kalabsche, Har-Hat de Tentyra et autres sont les époux de leurs mères (1). Voici l'idée égyptienne du monde et des dieux: il sort d'Hulè, matière primitive, qui est le chaos des Grecs, un principe, une première force spirituelle et toute-puissante; ce dieu, caché encore et non révélé, se crée un corps qui est le soleil, et devient ainsi un dieu révélé, lequel forme aussitôt, au moyen de la matière, un deuxième être divin, l'image et la puissance inférieure de sa propre essence (c'est-à-dire qu'il engendre un fils avec sa mère). Cette même idée a fait supposer l'existence de divinités hermaphrodites, lorsque le premier être suprême, avant que les deux sexes ou puissances, la passive concevante et l'active engendrante, se fussent séparés, était envisagé comme l'unité renfermant encore les deux principes. Neith et Phthah furent des divinités hermaphrodites (2). Mais toutes deux se présentent aussi comme des êtres purement sexuels, la dernière comme dieu, la première comme déesse.

110.—Dans la Haute-Egypte, les plus anciens dieux, Mentu et Atmu, furent identiques avec Ra, par conséquent des dieux du soleil, en sorte que l'un représente le soleil levant ou celui du monde supérieur, l'autre le soleil couchant ou celui du monde inférieur. Le fils de Mentu, ou aussi d'Atmu, était Mu, qu'on appelle également fils de Ra; sa compagne Tefnet est la « fille du soleil. » La puissance de Thèbes, où florissait le

(1) Le Normant. Musée des antiquités Egypt. p. 65.
(2) Athéna et Héphestus, dit Horapollon. 1, 12, p. 19. éd. Leemans.

culte d'Ammon depuis la douzième dynastie, avait donné à ce dieu une plus grande autorité; par son union avec Ra, il devint dieu du soleil et « roi des dieux, » et, selon la manière de voir des Grecs, il équivalait à Jupiter. Hors de cette union, ou avant qu'il en eût été question, il était représenté, sur des images, sacrifiant même à Osiris, mais dans d'autres localités que Thèbes (1). Cependant on conserva Mentu et Atmu, les dieux du soleil thébains, même à l'époque où le culte d'Ammon était le plus florissant à Thèbes; Ammon-Ra avait alors le pas sur Mentu; pour éluder la difficulté on fit une distinction entre le soleil du matin, celui du midi et celui du soir. C'est avec Mut et Khonso qu'Ammon forma la grande triade de Thèbes, où on lui avait consacré le serpent à cornes; une prêtresse à laquelle il n'était pas permis de communiquer avec un homme, dormait dans son temple, à l'image de cette femme qui, passant pour la fiancée du dieu, couchait à l'étage supérieur du temple de Bélus à Babylone (2). Plus tard, il se produisit une autre forme d'Ammon-Ra: c'était le dieu Neph, Kneph ou Chnubis, qui, selon Plutarque, était généralement vénéré en Thébaïde: on le représentait sous une forme humaine, ayant une tête de bélier, surmontée d'un serpent ou d'un vase; plus tard on le représenta même avec quatre têtes de bélier. On en fit aussi un dieu solaire sous le nom de Neph-Ra et on le mit au même rang que les anciens dieux suprêmes, qui n'étaient que les diverses personnifications d'une même idée divine; lui aussi était donc le créateur des dieux et des hommes. On le représentait formant les hommes dans une roue ou un four de potier (1). Ce n'est que très-tard, un peu avant ou après

(1) Wilkinson, Sec. Ser. I, 245.
(2) Hérod. 2. 54, 58
(3) Vaux, Handbook to the Antiquities of the Br. Mus. 1851, p. 353.

J.-C., paraît-il, qu'on a personnifié en lui l'esprit divin de la vie ou l'Ame du monde. Les Grecs l'appelaient Jupiter d'Ethiopie, et dans des inscriptions postérieures on lui donne le nom de Jupiter-Ammon-Anubis (1). On le confondait si souvent avec Ammon, qu'on croyait reconnaître celui-ci dans le dieu à tête de bélier, et, en effet, les deux dieux ou formes divines se touchaient aussi de très-près sous le rapport géographique; dans la partie méridionale de la Thébaïde, à Eléphantine et à Syène, le dieu principal était Kneph, tandis qu'au Nord et à Thèbes même, c'était Ammon.

111. — Dans la capitale de la Basse-Egypte, à Memphis, le dieu principal était Phthah, que les Grecs prenaient pour Héphestius. Il doit, paraît-il, la haute importance qu'il acquit plus tard—car Manéthon le place à la tête de tous les dieux, — au rang qu'occupait la ville de Memphis. Sur les monuments, il est représenté comme père des dieux, et surtout comme père de Ra, le soleil, et c'est ainsi que le connaissaient déjà les anciens (2). Cependant on trouve aussi un « très-ancien enfant de Phthah » du nom de Inhotep (3). Phthah lui-même est appelé le premier-créé, c'est-à-dire celui qui, sans avoir un père, s'est donné lui-même l'existence individuelle; voilà pourquoi, en sa qualité d'être primitif, il était des deux sexes comme Neith ; de plus, il est le « maître de la vérité, » le dieu bienfaisant qui demeure dans la maison d'or et porte dans sa main le nilomètre, symbole de la stabilité. C'est à lui particulièrement qu'était consacré ce coléoptère, le scarabée, connu par d'innombrables images, qui forme une boule avec du fumier, puis, se tournant

(1) Letronne, Recueil des Inscr. I. 396.
(2) Cic. N. D. 3, 21.
(3) Brugsch, relat. de voy. 193.

vers l'Est, la roule d'Orient en Occident et l'enfouit ensuite pendant 28 jours; ses trente pattes indiquent les trente jours du mois (1). A Philé «il était représenté comme dieu-créateur, formant l'œuf du monde (2), et dans les inscriptions il est appelé Phthah roulant son œuf (le soleil) dans le ciel. Par les attributs qu'on lui a donnés, il ne paraît donc pas en véritable dieu solaire, comme Ra; il est plutôt l'être primitif précédant le soleil, la première force créatrice sous la forme du feu primordial. Le titre qu'on donnait à sa divinité féminine, Pascht, la déesse à la tête de lion, donne à cette explication une nouvelle probabilité: à Philae, cette déesse est appelée: « la grande maîtresse du feu de Senem, la déesse vivante consumant les flammes (3). »

112. — Dans un vers de Cratinus il est question d'un dieu égyptien *Socharis*, qu'on ne rencontre dans les monuments qu'en société de Phthah ou d'Osiris, comme Phthah-Socari ou Socari-Osiris, ou bien fondu avec les deux dieux en une seule divinité, comme Phthah-Socari-Osiris. Ce fut lui qui, à cause de sa taille de nain et de sa ressemblance avec les Patèques phéniciens, s'attira les railleries de Cambyse; on le représentait souvent avec une tête de milan surmontée du scarabée. Souvent Phthah-Socari est debout sur deux crocodiles, emblèmes du temps et des ténèbres (4). La procession, où l'on exhibait son canot sacré, était une des plus grandes solennités (5). Ici encore on voit le rapport intime des principales divinités égyptiennes entre elles, et la difficulté ou l'impossibilité de saisir leur indivi-

(1) Horap. 1, 10. Plut. Isid. 34 Plin. H. N. 30, 11.
(2) Rosellini, Monum del culto, pl. 21.
(3) Brugsch, relat. de voy. 263.
(4) Monumens Egyp. du Musée de Leide, II. 8.
(5) Wilkinson. Sec. Ser. 1, 254.

dualité tant dans l'idée qui s'y rattache que dans leur vie et dans leur culte. Osiris n'était au fond que la manifestation terrestre de Phthah, qui s'est rapproché de l'homme et s'est soumis à la condition humaine. C'est pourquoi le bœuf Apis, dans les inscriptions du Sérapéum, est appelé Phthah revivant ou ressuscité (1), tandis que les prêtres assuraient, de leur côté, que l'âme d'Osiris demeurait dans son corps (2).

113. — La ville de Chemmis ou de Panopolis, dans le district de Thèbes, est ainsi appelée du dieu *Khem* qu'on y vénérait sous la forme ithyphallique, et que les Grecs comparaient à leur Pan. Il n'était qu'une forme d'Ammon, le soleil créateur et vivifiant; sur les monuments les plus anciens il est appelé « Ammon dans sa force, » « Ammon l'époux de sa mère. » Mais on rencontre Horus aussi désigné comme « dieu fécondant sa mère (3), » et, d'après le livre des Morts du Musée de Turin, le défunt, parmi d'autres choses, doit déclarer que Khem Horus avait été le coopérateur de son père, que sa sortie ou son apparition, objet d'une fête particulière, n'avait pas été autre chose que sa naissance, et que les plumes sur sa tête signifiaient Isis et Nephthys (4). Le dieu de *Mendes* dans le Delta, qui, selon Hérodote, était entièrement représenté comme Pan, moitié homme, moitié bouc, différait de Khem. Suivant Diodore, beaucoup de personnes confondaient Osiris avec Pan, et par conséquent le dieu de

(1) Brugsch, rel. de voy 78.

(2) Plut. Isid. c. 20, 29.

(3) C'est ainsi que Champollion l'a trouvé à Kalabsche. Rougé dans les Annales de philos. chrét. XXXIII. 371.

(4) Birsch, Archeol. XXXIV, 371.

Mendes était une forme (ithyphallique) d'Osiris (1), ou d'Ammon-Ra, ou plutôt de tous deux. On le trouve en effet sur une colonne de Turin avec l'inscription : « Mendes, Ammon-Ra, époux de sa mère, maître du ciel, » et sur une colonne du Musée Britannique sous la désignation du « grand Mendes avec les deux plumes, Horus (2). » C'était donc un dieu de la force générative, et le bouc, animal lascif, y était vénéré comme son symbole.

114. — Le culte d'Isis qui avait son siége principal dans Philé, île du Nil, était le plus répandu en Egypte ; on l'appelait « la déesse aux dix mille noms, » et elle était en effet, ou plutôt elle devint un protée brillant de toutes les couleurs et prenant les formes les plus variées. Les Grecs la comparaient à Athénè, à Déméter, à Perséphone, à Thétys, à Séléné (3), les Egyptiens la confondaient avec Hathor et Mut, mais ses attributs passèrent aussi à Pascht et à Nephthys, et on la rencontre quelquefois elle-même avec la tête de chat, particulière à la déesse de Bubastis. On la représentait avec des cornes et portant un disque ou une couronne sur la tête, parfois aussi tenant dans les mains un bonnet de faucon, un sceptre de fleurs et la croix de la vie. C'était aussi une déesse *cosmogonique* comme les autres, la Hulè, la femme passive inséparablement liée à Osiris, le principe actif, génératif, plastique, dont elle était la sœur, l'épouse, la fille et la mère. La vieille cité de This, et celle d'Abydos située à peu de distance de là dans la Haute-Egypte, ainsi que Memphis, colonie de This, furent le siége du culte d'Osiris

(1) C'est l'opinion de Lepsius, cycle des dieux égypt. p. 175.

(2) Orcurti, II, 10.

(3) Plutarch. de Is. et Osir. 9, 27; 34; 52. Birch, Gallery I. p. 32. Wilkins Sec. Series I, 366.

et d'Isis; là régnèrent les plus anciennes dynasties; et de là le culte des deux divinités se répandit sur toute la vallée du Nil.

115. — Seuls parmi les dieux égyptiens, Isis et Osiris étaient devenus l'objet d'un mythe varié, orné en partie de traits étrangers et d'emprunt, et intimément lié avec les divers mystères qu'on célébrait en Egypte. Cependant Isis, déesse principale de tout le pays, jouissait de plus grands honneurs qu'Osiris, quoiqu'elle fût la force de la nature féminine qui désire et cherche le principe mâle, fécondant, et qui s'afflige en son absence. Aussi était-elle pour les Egyptiens, tantôt leur pays fécondé par le Nil, tantôt la terre éclairée et vivifiée par le soleil. Dans la marche du soleil, ils voulaient même voir Osiris cherchant Isis, quoiqu'Osiris fût primitivement le dieu solaire et que Ra fût confondu avec lui. Isis, par rapport à lui, passait pour la déesse de la lune; car, d'après l'opinion que Diodore à probablement puisée chez Manéthon, les Egyptiens n'avaient, dans l'origine, que deux dieux, Hélios et Sélené, celle-ci représentant Isis, celui-là Osiris; selon Plutarque, Osiris est fils d'Hélios, et ensuite Hélios lui-même, et ce n'est qu'à cause de ses rapports avec les enfers que les Grecs en firent Dionysos.

116. — Le mythe d'Isis et Osiris, tel que les auteurs grecs le présentent en y ajoutant toutefois des éléments helléniques, est au fond celui-ci : Osiris, frère et époux d'Isis, laquelle naquit, comme lui, de Kronos et de Rhée, en arrivant au pouvoir, civilisa les Egyptiens en leur donnant l'agriculture et la vigne, des lois et une religion; puis il parcourut le monde, mais à son retour il fut perfidement enfermé dans un cercueil par Typhon, qui s'était conjuré contre lui avec 12 alliés et Aso, reine d'Ethiopie. Isis, qui le cherche et le pleure,

est ensuite représentée dans le mythe absolument comme Déméter avec des fables textuellement identiques. Elle trouve enfin le cercueil, qui avait été jeté à la mer et charrié par les vagues jusque sur le rivage près de Byblos, mais Typhon la surprend et met le cadavre d'Osiris en 14 pièces qu'il disperse; il jette le membre viril dans le Nil, où il est dévoré par les poissons. Isis enterre les pièces après les avoir recherchées, voilà pourquoi il y a en Egypte autant, c'est-à-dire quatorze tombeaux d'Osiris; la déesse fit faire une image du seul membre qui manquât et ordonna de le vénérer comme un dieu. La division du corps d'Osiris est une idée qui doit évidemment son origine au grand nombre de tombeaux de ce dieu, qui tous prétendaient posséder le véritable corps divin. Dès lors, Osiris était roi des enfers, tandis qu'Horus, fils d'Isis et d'Osiris, n'est au fond qu'un Osiris rajeuni ou ressuscité, qui, comme héros, a pris place dans le mythe. La déesse Buto, que les Grecs prirent pour Léto, avait des temples et des oracles dans la ville de ce nom et passait pour la gouvernante du jeune Horus; le père assassiné apparut au fils et l'exhorta à venger sa mort. Avant le commencement du combat, Thueris, concubine de Tiphon, passa à Horus. Typhon fut vaincu, garrotté et remis à Isis, qui lui rendit la liberté; mais Horus, irrité de cet acte de sa mère, lui arracha la couronne de la tête, et Hermès (Thoth) la coiffa d'une tête de bœuf. Tout le mythe, le seul que les Egyptiens, si dépourvus d'imagination, aient forgé non sans avoir emprunté quelques traits aux Grecs, exerçait une influence des plus puissantes sur la conscience du peuple; c'étaient surtout deux parties de cette fable, l'affliction que ressentaient Isis et Nephthys du sort d'Osiris et les combats des dieux vengeant Osiris avec Set ou Typhon, qui rendaient l'année religieuse des Egyptiens tantôt sombre, tantôt joyeuse.

Digitized by Google

L'autre mythe, que Plutarque nous a transmis, démontre à l'évidence que le caractère égyptien était peu propre à saisir et à revêtir d'une forme mythique, les dieux et leurs rapports avec les hommes. Rhée entretenait un commerce secret avec Kronos (Nut avec Seb); Hélios la chargea d'une malédiction qui eut pour effet qu'elle ne pouvait être délivrée ni endéans un mois, ni endéans une année. Mais Hermès (Thoth), qui entretenait également une liaison avec la déesse, gagna cinq jours à la lune dans le jeu de dames, et c'est alors seulement que Typhon et Nephthys naquirent le troisième et le cinquième jour. La fable avait été évidemment imaginée par les prêtres dans le double but, de stigmatiser les deux dieux Set et Nephthys comme étrangers et illégitimes et comme admis au nombre des dieux par une tromperie, et de justifier par un acte divin l'addition des cinq jours intercalés (1).

117. — Osiris a toujours été compté parmi les grands dieux, et c'est par suite d'un malentendu qu'Hérodote lui assigne une place parmi les derniers dieux du troisième cycle. La variété des noms, par lesquels les Grecs cherchaient à désigner la nature de ce dieu et qui ne convenaient jamais qu'à une seule idée ou à un seul rapport partiel, démontre suffisamment qu'ils ne purent trouver dans leur Panthéon un dieu qui le représentât réellement. Ils l'appellent Hélios, Dionysos, Hadès, Pluton, Pan, Océanus, Néilos, Zeus. Les noms d'Epaphos ou d'Ammon étaien mieux choisis; celui-là était fils de Zeus et de Io et né sur les bords du Nil, et comme Io était représentée sous la forme d'une vache, il était facile de l'assimiler à

(1) Plut. Isid. 12. Comp. Diod. 1, 15.

Isis ; le nom d'Osiris-Ra, c'est-à-dire de dieu du soleil, comme Ammon-Ra, qui se trouve même dans le livre des morts, nous autorise à le confondre avec ce dernier.

118. — Osiris paraît comme dieu de la force générative dans la fête des Pamylies célébrée en son honneur. Cette fête, dit-on, ressemblait entièrement à une fête de Dionysos, à cette exception près que les femmes, au lieu de phallus, portaient des pantins de la longueur d'une aune, dont elles faisaient mouvoir par une ficelle, un membre qui n'était guère plus petit que tout le corps ; on exposait à la même occasion une statue munie de trois phallus (1). Mais en même temps Osiris était le dieu de l'élément humide ; toute force humide, nourrissante, venait de lui, toutes les eaux lui étaient consacrées. Voilà pourquoi les Grecs en faisaient tantôt Océanos, tantôt Dionysos Hyes, dieu de la pluie ; mais, avant tout, le Nil avec ses sources inconnues passait pour le torrent versé par Osiris, ou bien Osiris était le Nil lui-même. Un Grec pouvait bien s'aviser d'en faire l'Océan, mais un véritable Egyptien ne pouvait avoir cette idée, parce qu'il regardait la mer comme une matière corrompue, malsaine, hostile ; il appelait le sel de mer, écume de Typhon ; les prêtres ne s'en servaient pas, surtout pour les sacrifices, et ne saluaient pas les marins (2).

119. — Horus ou Har passait chez les Grecs pour un Apollon égyptien, probablement parce qu'il tuait les serpents. Dans l'origine, c'était un dieu local du soleil ;

(1) Hérod. 2, 48. Plut. Isid c. 36. Wilkinson (Lec Ser 1, 342) pense que la fête devait être celle du dieu Khem, et Rosellini (Monum civ. III, 80) est d'avis qu'elle concerne Ammon ithyphallique, puisque, dans les monuments, Ammon est toujours représenté avec le phallus. Khem, Ammon et Osiris n'étaient, au fond, que le même être.

(2) Plut. Osid. c. 32.

dans la Haute-Egypte, on l'appelait le triple Horus, c'est-à-dire le seigneur de Scham, de Behai et de Bak; on le rencontre aussi sous la désignation de « Har, seigneur de Bak (1); » à Edfu, la grande ville de l'Apollon des Grecs, il avait un célèbre temple, où il était vénéré comme « Har-Hat, le grand dieu, le maître du ciel, l'épervier doré, le fils d'Osiris, maître des dieux et des déesses (2). » Ici, sa mère était Hathor, et c'est probablement plus tard qu'on le rattacha généalogiquement avec elle, ou Isis, et avec Osiris; car, suivant une autre opinion, il était (comme Arueris) fils de Ra et de Nutphe, et frère aîné d'Osiris: on en a voulu faire aussi un fils de Seb.

120. — *Harpocrate* (Har-pe-chrot), c'est-à-dire Horus l'enfant, était identique avec ce dieu et fut représenté posant le doigt sur la bouche; les Grecs et les Romains conclurent à tort qu'il était le dieu du silence, tandis que des auteurs modernes le prennent pour le symbole de la force de la nature agissant silencieusement et mystérieusement pendant l'acte de génération. Harpocrate était plutôt un jeune dieu solaire, c'est-à-dire le soleil du matin; dans une inscription on dit de lui: « Quand sa tête paraît à l'horizon, elle éclaire le monde, qui était plongé dans les ténèbres. » Quoique Harpocrate ne peut réellement pas être séparé de Horus, dont il n'est qu'une forme, on chercha cependant en Egypte à maintenir la séparation de trois êtres qui se confondaient sans cesse: Harpocrate, Horus le jeune et Horus l'aîné. Ce dernier, *Har-uer, Arueris,* était représenté en homme à tête d'épervier, et formait une triade avec la déesse Tsénénofré et son fils Pnebto; le plus jeune, que les Grecs prirent pour

(1) Birch dans l'Archæologia, T. XXXIV, p. 358. 359.
(2) Brugsch, Rel. de voy. p. 227.

leur Apollon, était appelé « l'appui et le défenseur d'Osiris, son père. » Cependant, on ne peut songer à une individualité bien déterminée de ces dieux qui s'évanouissent toujours et se réduisent à l'idée du soleil. Les interprétations des Grecs sont arbitraires, changeantes et erronées. Il paraît que Hor-Hat, avec la tête de milan et le symbole de la boule ailée, était le même personnage que les Grecs postérieurs appelaient *Agathodémon;* c'était le bon génie qui accordait sa protection particulière aux rois et aux temples des dieux; sur des images, on le voit, lors d'un couronnement de roi, verser les emblèmes de la vie et du pouvoir et les répandre sur le souverain. Dans les symboles, dont nous venons de parler, on voit réunis les attributs de Ra (soleil), ceux de Kneph (serpent) et ceux de Mut (ailes de faucon) (1).

121. — Les Grecs prirent le dieu Thoth unanimement pour leur Hermès, à cause de quelques traits communs à tous deux. Toutes les inventions et toutes les connaissances, surtout l'art d'écrire, provenaient de Thoth. Il est placé à côté d'Osiris comme l'auteur divin de la société et de la civilisation humaine; si celui-là a créé l'agriculture, celui-ci a propagé les arts plus nobles de la société humaine. Représenté en homme à tête d'ibis, portant pour symbole un ibis perché sur une branche, ayant sur la tête une pleine lune ou une demi-lune, et muni d'une ardoise et d'une touche, il porte, sur les monuments, le titre de « doublement grand, » et est appelé l'écrivain de la vérité. Comme tout savoir est fondé sur l'écriture, il passe pour le dieu de la sagesse, l'auteur des livres (Hermétiques) contenant les traditions sacrées, et le dieu tutélaire des corporations de prêtres. Le grand

(1) Wilkinson, Sec. Ser. I, 412.

nombre de villes d'Hermès en Egypte est une preuve que le culte de ce dieu était fort répandu. Une déesse, Néhémauaï, portant l'emblème du faucon, était sa compagne dans les temples (1). On la nommait comme les autres déesses : « La fille du soleil, la maîtresse du ciel et la souveraine de tous les dieux, » tandis que Thoth était « le maître de la langue des dieux, celui qui inspire aux divinités des sentiments de bonté. » Le troisième membre de cette triade était Har-Horus à la tête d'épervier (2), mais on ne sait pas s'il a été considéré ici comme fils des deux premiers, et si, par conséquent, Néhémauaï ne fut qu'une forme d'Isis. Au reste, Thoth était en même temps une divinité de la lune, un *deus lunus* égyptien et, comme tel, il était appelé sur les monuments *Aah* ou *Ioh*, nom que portait également Osiris; selon Plutarque, il était androgyne comme dieu lunaire. Sous ce rapport, son représentant animal était le singe cynocéphalus ou à tête de chien (3).

122. — Quant à plusieurs autres divinités égyptiennes, nous ne pouvons, faute de renseignements, en déterminer la signification avec quelque certitude. A Ombos, on vénérait le dieu *Sébek*, qu'on représentait avec une tête de crocodile. Il y a deux divinités, une mâle et une femelle, avec des têtes de grenouille, et comme cet animal était le signe hiéroglyphique de l'embryon humain, il est possible que ces dieux étaient de nature *cosmogonique*. Le dieu du Nil, *Hapi-Mou*, figure humaine chargée d'embonpoint, ayant des plantes aquatiques sur la tête et dans les mains, avait

(1) Champollion-Figeac, Egypte anc. p. 249,
(2) Brugsch, Relat. de voy. I, 5.
(3) Wilkinson. Sec. Ser. II 5.
(4) Wilkinson, I, 256. ibid.

des prêtres particuliers dans toutes les villes situées sur les rives du fleuve. A Silsilis, il était vénéré comme formant avec Ra et Phthah une triade née de cette idée que le Nil est le produit des deux autres : de la force naturelle générative et du soleil (1). Héliodore (2) dit que les Egyptiens considéraient le Nil, dont ils célébraient la fête avant toutes les autres avec le plus grand empressement, comme le plus grand des dieux; et cette opinion est confirmée par le titre de « père des pères des dieux » qu'on lui donnait; aussi le même Héliodore ajoute que ceux qui connaissaient les mystères, ne voyaient en lui qu'Osiris, qui lui-même se rapprochait du dieu Ra jusqu'à être identique avec lui. D'autres divinités locales n'étaient pas mieux connues, telles que Paytnuphis de Pselcis, Aménébis de Tschonémyris, et peut-être aussi Antée, qui a donné son nom à la ville d'Antéopolis; Diodore l'a pris pour un gouverneur d'Osiris; son nom était peut-être Entès, dont les Grecs ont fait Antée.

123. — Plutarque explique très-justement le nom de *Neith* par les mots : « Je vins de moi-même, » ce qui détermine clairement la nature des plus anciennes déesses égyptiennes : elles représentent la matière primitive maternelle, et sont ordinairement comme déesse-mère ou mère des dieux; Neith était par conséquent appelée aussi la vache qui mettait au monde le soleil. C'est par suite de ressemblances accidentelles que les Grecs, comme Platon, croyaient y reconnaître Athéna ; aucune divinité égyptienne ne ressemble complétement à une divinité grecque. Le siége de son culte était à Saïs dans le Delta, mais elle

(1) Wilkinson, Sec. Ser. II, 58.
(2) Athiop. 9, p. 423.

était vénérée aussi à Latopolis (Esneh) dans la Haute-Egypte, et la ville était nommée ainsi d'après un poisson du Nil, Laton, qui lui était sacré. Plus tard, le culte de cette déesse semble avoir remplacé celui de Pascht, déesse de Bubastis (1).

124. — Dans la triade de Thèbes, *Mut* était la déesse-mère, tandis qu'à Bubastis on attribuait la même signification à Pascht, « fiancée de Phthah, » vénérée beaucoup dans les deux Egyptes. Les Grecs crurent y reconnaître leur Artémis. Représentée avec une tête de lion ou de chat, elle était appelée la souveraine de Memphis. Mais on la nommait aussi « la grande maîtresse du feu, » et dans l'île de Philé elle portait le nom de la « déesse vivante, dévorant les flammes (2); » elle était donc en même temps une déesse du feu, et c'est surtout par suite de cette circonstance, et à cause de sa liaison avec Phthah, que les Grecs prenaient celui-ci pour leur Héphestius. Des statues représentant la déesse debout ou assise, avec une tête de lion, étaient placées comme gardiennes aux portes des palais royaux et des temples; et comme on confondait généralement les déesses-mères les unes avec les autres, Pascht portait aussi, dans les inscriptions, les noms de Sati, Anuke, et fut réunie non-seulement à Phthah, mais encore à Ammon-Ra (3).

125. — Les Grecs reconnurent une déesse de la Naissance dans *Neben*, qu'ils appelaient en conséquence Eileithyia; ils aimaient à désigner la ville, où elle était particulièrement vénérée, du nom de ville d'Eileithyia. En effet, parmi les images du temple d'Hermonthis que Cléopatre fit construire en mémoire de

(1) Brugsch, Rei. de voy. p. 77.
(2) Brugsch, ibid. p. 263.
(3) Orcurti, Catalogo dei Monum Egiz. di Torino 1852, i, 44.

la naissance de Césarion, elle figure comme déesse de la naissance dans le groupe représentant la déesse Ritho donnant le jour à l'enfant divin Harphré. Mais Neben était aussi déesse de la lune, c'est pourquoi les Grecs lui donnèrent le nom de Séléné (1); unie à Thoth, comme Luna à Lunus, elle était mère d'Horus. On la représente sous forme de vautour, et, le jour de la pleine lune, on lui sacrifiait un porc, animal d'ailleurs si odieux aux Egyptiens. Dans les inscriptions d'Eileithyia elle porte le titre de la première de toutes les divinités, souveraine du pays de « Put » (Phénicie) (2).

126. — Chez les Egyptiens, la déesse *Hathor* semble s'être développée d'une manière plus individuelle et plus matérielle. Elle a donné son nom aux villes de Tentyra (maison d'Hathor) et d'Atarbéchis, siéges principaux de son culte. Les Grecs la prenaient pour Aphrodite Uranie; cette comparaison n'était pas tout à fait fausse, en ce que cette déesse, comme les autres, comme Mut et Pascht, était un être *cosmogonique*. Elle portait les titres de maîtresse du ciel, de grande reine de la couronne d'or, de la dorée parmi les déesses; le plus souvent, on la désignait cependant par le nom de maîtresse du jeu et du chant. La vache lui était consacrée, ce qui prouve que la déesse était une « grande mère » ou déesse féconde de la nature; on la représentait souvent en vache couverte de taches en forme de plante; quelquefois elle avait une tête d'homme, souvent seulement des oreilles et des cornes de vache, au milieu desquelles se trouvait un disque solaire. Dans son temple d'Aboccis, on la voit placée dans un vaisseau sacré, où le roi et la reine lui offrent des fleurs et des

(1) Euseb. Praep. evg. 3, 12.
(2) Brugsch, 224-225.

libations (1). Dans les principaux siéges de son culte on entretenait une vache sacrée (2); quelquefois les images placées dans les temples la représentent en vache allaitant un enfant royal. Hathor était confondue avec Isis, quand on lui donnait les attributs d'Amenta, déesse des enfers.

127. — Dans la déesse *Anuke*, les Grecs reconnurent leur Hestia; cependant elle était une déesse-mère nourricière, tout comme les autres déesses. Dans le temple de Beit-Ually, le roi Ramses II est représenté sur le sein d'Isis et d'Anuke; cette dernière lui dit: « Moi, ta mère, maîtresse d'Eléphantine, je te reçois sur mes genoux, et je te présente mon sein, afin que tu y prennes ta nourriture (3). » *Nephthys*, en égyptien *Nebti*, avait beaucoup d'analogie avec Anuke, ou était identique avec elle; dans une inscription elle est appelée « la secourable sœur Anuke ; » les Grecs la mettaient au même rang que leur Aphrodite. Cependant Nephthys était, de préférence, mise en rapport avec Amenthe, le royaume des morts; elle passait pour la déesse sombre, chez laquelle Osiris descendit en quittant le monde du soleil, et elle fait partie des deux triades infernales : « Osiris, Isis, Nephthys, » et « Isis, Nephthys, Harpocrate. » Plus tard, les Grecs prirent pour leur Héra une compagne d'Ammon, la déesse *Sate*, qu'Hérodote avait désignée comme une déesse inconnue aux Egyptiens. On lui donna aussi un vautour comme symbole de la maternité. Dans un temple de la Nubie, une inscription consacrée à Ergamun, roi d'Ethiopie, renferme ces mots « fils de Neph, né de Saté, nourri et soigné par Anuke; » et en face de

(1) Wilkinson, Sec. Ser. 1, 389.
(2) Ælian. Hist. anc. 10, 27.
(3) Champollion-Figeac, Egypte ancienne, p 248

cette inscription il est dit du même roi : « Fils d'Osiris, né d'Isis, nourri et soigné par Nephthys. » L'opinion émise par Horapollon, que chez les Egyptiens Athéna (Neith) était le ciel supérieur, et Héra (Sate) le ciel inférieur, est probablement une interprétation inventée plus tard sous l'influence des Grecs.

128.—Le plus énigmatique des dieux égyptiens est celui que les Grecs appelaient Typhon, Set ou Seti, ou bien Sudech, dieu local d'Ombos, qui, par conséquent, s'appelait aussi Nub ou Nubti. On le représentait ayant la tête ou la formation d'un animal inconnu (ou fabuleux), de couleur jaune, avec des oreilles élevées et tronquées, un museau recourbé et une queue longue, raide et cambrée; il ne différait pas du dieu phénicien Baal, figuré par le même animal. Dans les inscriptions des rois Seti I et Ramsès III, il est invoqué sous les trois formes de Set, de Nuba et de Baal, comme « le grand dieu, le maître du ciel » et uni à Horus (1). Il est probable que Setou Sutech était déjà venu de l'étranger (Asie occidentale) avant l'époque des Hyksos et qu'il y jouissait déjà d'une certaine vénération. Or, quand les Hyksos s'étaient fixés dans le pays, ils le reconnurent comme leur dieu national. Avaris, leur ville forte, était consacrée à Typhon (2). Dans un vieux papyrus se trouve ce passage remarquable: « Le roi Apepi, chef des révoltés (Aphobis, quatrième des rois pasteurs de la Phénicie), devant lequel tout le pays paraissait en tributaire, choisit le dieu Sudech pour son maître, lui construisit un temple et ne servit aucun autre des

(1) Lepsius. Cycle des dieux Egyp. p 206. Ed. Bar, mais Poitevin, dans la Rev. Archéol. 1855, Août, p. 263, remarque qu'il faut lire Bel ou Baal. Ghesenius traduit le nom de la ville Baal-Tsephon par Locus Typhonis, Typhoni sacer.

(2) Maneth frag. dans le fragm. Hist. Gaec. II, 579.

dieux qui étaient en Egypte (1). » Voilà la tendance, ailleurs déjà manifestée, de combattre et de supplanter les anciens dieux de l'Egypte par l'intrus étranger Sudech ou Baal. Cela est également confirmé par les mythes. Les fables de prêtres racontent que les dieux égyptiens déposaient leur couronne en voyant le pouvoir de Typhon (2); ou bien : qu'à l'arrivée soudaine de Typhon, l'ennemi des dieux, ceux-ci s'étaient changés en animaux (3), ce que, selon Diodore, ils ne firent que pour se soustraire à l'impiété et à la cruauté des hommes nés de la terre (c'est-à-dire des Hyksos). On y reconnaît, d'un côté, la tendance à donner une base mythologique au culte des animaux, qui plus tard était devenu inexplicable pour les prêtres, mais, d'autre part, aussi la trace des luttes religieuses provoquées par l'invasion phénicienne. Et si les Grecs appelèrent Héracléopolis la ville de Sethro, c'est-à-dire la porte de Set (4), située à l'O. de Péluse, désignation qu'on n'a pas réussi à expliquer (5), ils se fondaient uniquement sur la ressemblance qu'ils reconnurent entre le dieu de la ville et Héraclès le Phénicien (Baal.)

129. — Quand après l'expulsion des Hyksos, la grande restauration avait eu lieu, Set ou Typhon reçut peu à peu une autre forme et une autre signification ; par suite du souvenir des violences, exercées en son nom, et de l'oppression dont se rendaient coupables les odieux étrangers qui le servaient, on le regardait comme un être persécutant les dieux Egyptiens et haï par eux.

(1). Brugsch, Etudes sur l'Egypte dans la revue des D. M. Chap. IX, 209.

(2) Hellanie : ap. Athen. 15, p. 680.

(3) Hygin. 2, 28.

(4) Ou d'après Brugsch, « la ville Set du garde. »

(5) Schwenck; Mythol. des Egyp., II liv. p. 205.

Son image et son nom furent effacés et mutilés sur presque tous les monuments ; il devint alors le dieu de cette chaleur malsaine, desséchante et insupportable aux Egyptiens, et dans la fable d'Osiris où il est représenté comme meurtrier de celui-ci, se confondaient des phénomènes de la nature et des souvenirs historiques . Dans un papyrus il est invoqué comme « le dieu, qui réside dans le vide, le tout-puissant destructeur et ravageur (1). » Dans toute la nature il représente le principe sombre, destructif. Comme l'âne était pour les Egyptiens l'image de leurs ennemis du nord, habitants de la Syrie et de la Palestine, Set était représenté maintenant avec la tête de cet animal, ou comme un âne couché (2). Aussi le méchant crocodile et le vilain hippopotame lui étaient consacrés. A de certaines fêtes, pour plaire au dieu persécuté par Typhon, on avait l'habitude d'insulter ses favoris ou les êtres qui lui étaient consacrés, on injuriait les hommes à cheveux roux et les habitants de Koptos précipitaient un âne du haut d'un rocher (3). Les géants qui, d'après le témoignage de Diodore, étaient fustigés dans les temples par les prêtres d'Osiris, étaient probablement Typhon lui-même avec ses complices. Mais comme c'était un dieu puissant et redoutable, on faisait quelquefois aussi le contraire. Quand un vent chaud et pernicieux persistait longtemps, les prêtres éloignaient, la nuit, en silence et tour à tour, les animaux sacrés, c'est-à-dire ceux qui étaient chéris des dieux ennemis de Typhon, et les effrayaient d'abord par des menaces ; mais si le fléau continuait, ils les immolaient non, comme pensait Plutarque, pour punir le

(1) Reuvens Lettres sur les Papyrus. 1830. I. p. 39.
(2) Parthey à Plut., p. 219.
(3) Plut. Isid c. 30.

mauvais esprit, mais se le concilier en tuant un être qu'il détestait (1). Cependant l'anniversaire de sa naissance, le troisième des jours intercalaires, était même un jour de malheur; les rois ne s'occupaient avant la nuit ni d'affaires, ni du soin de leurs personnes.

II. — CULTE DES ANIMAUX.

130. — Des prêtres égyptiens racontèrent à Hérodote la fable suivante : « Héraclès (Khons) voulut absolument voir Ammon ; celui-ci refusa longtemps de lui apparaître, mais comme Héraclès multipliait ses instances, Ammon ôta la peau d'un bélier, s'en enveloppa, tint la tête de l'animal devant lui et se présenta au suppliant. » Cette fable indique l'origine du culte des animaux en Egypte ; les motifs doivent en être recherchés dans le besoin de contempler la divinité cachée et de la savoir auprès de soi, ainsi que dans la crainte de la nature et des actes des animaux, nature mystérieuse et inexplicable pour l'homme. « Chez les Egyptiens, » dit Olympiodore, « les animaux sont les symboles des dieux auxquels ils sont consacrés et ont la même valeur que les images divines des Grecs. » Il est vrai que les Egyptiens ne voyaient pas seulement dans leurs animaux sacrés de simples symboles ou emblèmes des dieux ; le peuple vénérait les animaux, comme le fait remarquer Plutarque, directement et immédiatement (2). Ils étaient pour lui les dépositaires, les demeures de la divinité, les intermédiaires par les-

(1) Plut. c. 73.
(2) Plut. c. 71.

quels les dieux cohabitaient avec les hommes. En choisissant l'animal pour son domicile terrestre, le dieu accordait à l'homme la facilité de l'avoir toujours auprès de lui et de l'obliger à la reconnaissance et à des services rémunératifs par des soins assidus et respectueux. Les instincts, le merveilleux pressentiment de l'avenir, la sécurité et l'uniformité de la vie des animaux — tout cela semblait prouver aux Egyptiens que l'animal était la demeure et l'organe d'un être supérieur, et ils comprirent que le dieu avait choisi, à cet effet, l'animal de préférence à l'homme qui est placé en face de la divinité comme un être individuel, ayant sa volonté et son libre arbitre et dont les dieux ne pouvaient se servir en guise d'instrument passif.

131. — En tout cas il est certain que plus tard ni Egyptiens ni Grecs ne purent indiquer les véritables causes du culte des animaux ; les motifs que les premiers en donnaient aux derniers avaient été inventés, parce que cette coutume même qu'ils voyaient dans toute sa force régner sur l'esprit du peuple, était devenue énigmatique et incompréhensible pour eux. Celui qui n'était pas satisfait de la fable d'après laquelle, vers le temps de la persécution de Typhon, les dieux s'étaient transformés en animaux, recourait à un prétendu usage d'aller au combat avec des drapeaux ornés de figures d'animaux, ou alléguait l'utilité de nombreuses espèces d'animaux, ou citait la politique d'un roi, qui, par l'introduction de ce culte, avait voulu pour toujours semer la discorde parmi les Egyptiens (1). Plutarque pense qu'on s'était abstenu de manger de la chair d'animaux et qu'on les avait déclarés inviolables, parce qu'on craignait de commettre un parricide ou un

(1) Diod. I, 37. Plut. Isid. c. 72.

fratricide, mais cela ne suffit pas pour expliquer la déification des bêtes. La doctrine qui dit que les âmes des animaux étaient généralement de la substance de Typhon et qu'on les vénérait pour ne pas provoquer la colère de ce dieu misanthrope, ne peut également pas être regardé comme concluante (1). Aussi le motif que Porphyre tirait du panthéisme, comme si la divinité était l'unique substance spirituelle pénétrant les hommes comme les animaux (2), ne peut être le véritable. Les Egyptiens (à l'exception des rois postérieurs) n'ont jamais adoré des hommes vivants. Les explications que donne Plutarque sur l'adoration de certaines espèces d'animaux paraissent encore plus étranges: le chat, dit-il, est vénéré par les Egyptiens parce qu'il conçoit par l'oreille et qu'il met ses petits au monde par la bouche, qualités qui le rendaient semblable à la raison humaine; le crocodile est vénéré parce qu'il est muet et ressemble à cet égard à la divinité qui gouverne le monde sans son ni parole. Le muset était, disait-on, un objet d'adoration parce qu'il avait les yeux enfoncés profondément et paraissait presque aveugle comme la taupe. Dans toutes ces interprétations absurdes et forcées on reconnaît l'impuissance des prêtres tant Grecs qu'Egyptiens; ces derniers même ne comprenaient plus leur propre culte, parce qu'ils ne se trouvaient plus dans la caste où le culte des animaux avait pris naissance ; ils n'étaient plus familiarisés avec les idées populaires qui servaient de base à cette religion, quoique ce culte, partie essentielle et héréditaire de la religion populaire, se maintint avec une force toujours égale.

132. — Hérodote soutient qu'en Egypte tous les

(1) Plut. l. c. c 73.
(2) Porph. de abst. 4. 9.

animaux, tant domestiques que sauvages, ont été regardés comme sacrés, mais il faut apporter deux restrictions à cette opinion. D'abord plusieurs espèces telles que le chameau, la giraffe ne l'étaient pas et ensuite quelques-uns seulement étaient généralement vénérés, et la plupart étaient adorés dans un district seulement. C'est ainsi que dans une contrée on vénérait un animal dont on mangeait la chair dans une contrée voisine. Parmi les quadrupèdes, on adorait généralement les bœufs, les chats, les lions, les chiens, les bélettes et les loutres; parmi les oiseaux, l'épervier, la cigogne et l'oie; parmi les poissons l'anguille et le lépidote. On adorait la brebis à Saïs et dans la Thébaïde: on la sacrifiait et on la mangeait à Lycopolis, parce qu'ici le loup, regardé comme dieu, en faisait autant; l'hippopotame était sacré dans la province Paprémitique; le crocodile passait pour sacré dans la plus grande partie du pays, mais on le poursuivait et on le chassait à Tentyra et à Apollinopolis (1); l'oxyrynque, vénéré dans la ville du même nom était généralement détesté, de même que le poisson phagrus adoré par les Syénites. Le serpent sacré Thermuthis, qui servait de coiffure à Isis, avait des retraites dans tous les temples, où on les nourrissait de graisse de veau (2).

133. — Les différentes manières de considérer et de traiter les animaux, conduisaient à de véritables guerres de religion. Du temps de Plutarque, une pareille guerre éclata entre les habitants d'Oxyrynque et ceux de Cynopolis; les premiers avaient mangé un poisson oxyrynque et les derniers, par contre, avaient immolé un chien. Les Romains pour faire cesser le

(1) Strab. 814. Ælian. H. N 10, 24.
(2) Ælian 10. 31.

carnage, les séparèrent de force (1). Juvénal fait le récit d'un combat semblable entre les Cophtes et les Tentyrites, où un prisonnier fut même dévoré par les vainqueurs (2). Les motifs de pareilles guerres ne faisaient jamais défaut, parce que l'occision d'un animal sacré était regardé par ceux qui le vénéraient comme un crime qui méritait la mort. Diodore vit un soldat romain, qui par mégarde avait tué un chat, tué par le peuple, malgré l'intercession du roi; les Egyptiens, lors d'un incendie, pensaient plutôt à sauver les chats sacrés qu'à éteindre le feu. Quand par hasard quelqu'un trouvait dans les champs un animal mort, il s'arrêtait et affirmait aux passants, avec force lamentations, qu'il l'avait trouvé inanimé. On embaumait les animaux morts et on les renfermait dans des cercueils sacrés; le pays méritait réellement d'être appelé une grande maison de bêtes saintes et est aujourd'hui encore rempli de momies d'animaux. Même des rats, des hirondelles, des grenouilles, des crapauds étaient momifiés quoiqu'ils ne fussent pas sacrés.

134. — Les saints animaux avaient besoin de nombreux gardiens et domestiques; dans certaines familles ces charges étaient héréditaires. Ces animaux avaient leurs édifices sacrés et leurs cours particulières; des champs entiers étaient destinés à leur fournir la nourriture. On entreprenait de grandes chasses pour procurer aux oiseaux de proie la chair qu'ils aimaient. On brûlait devant eux des parfums, on les oignait, on les parait magnifiquement et on les faisait passer la nuit sur des coussins moëlleux; on amenait à chacun les plus belles femelles de l'espèce qu'on

(1) Plut. Isid. c. 72.
(2) Sat. 15, où au lieu d'Ombos v. 35 il faut lire Koptos.

pût trouver. Chaque maison, chaque famille avait sa bête sainte, et en pleurait la mort comme on aurait pleuré un enfant chéri; quand un chat mourait, tous les habitants de la maison se rasaient les sourcils; quand c'était un chien, on se rasait la tête et tout le corps (1). Certaines villes possédaient le privilége de recevoir dans leurs murs les momies de certaines espèces d'animaux; les ibis étaient déposés à Hermopolis, les éperviers à Buto, les chats à Bubastis ; on plaçait les bœufs dans une barque et on les conduisait dans l'île de Prosopitis.

135. — Les Egyptiens vouaient leurs enfants à ces bêtes ou au dieu auquel elles étaient consacrées. Ils leur rasaient la tête entièrement ou en partie, pesaient les cheveux coupés et dépensaient le poids équivalent d'argent pour soigner l'animal. Cependant il y avait encore des usages plus mauvais qui exposent dans un jour frappant les idées qu'on se faisait des dieux-animaux. Lorsqu'on avait découvert un nouvel Apis, on admettait auprès de lui, pendant quarante jours, les femmes égyptiennes, auxquelles en toute autre circonstance, il n'était pas permis de le contempler, et elles devaient lui montrer leurs corps tout nus (2). Les femmes se prostituaient même aux boucs vénérés comme dieux à Mendes et à Thmuis, usage dont Pindare fait déjà mention (3). Lorsque Hérodote était en Egypte cela se faisait au vu de tout le monde: on explique facilement la défense de la bestialité, défense souvent et si énergiquement répétée dans le Pentateuque, lorsque l'on considère que les mœurs et les infâmes habitudes des Egyptiens s'étaient com-

(1) Herod. 2, 66. 67, Diod. 1, 85.
(2) Diod. 1, 85.
(3) Strab. 802. Herod. 2. 46. Clem. Alex. Cohort. p. 9.

muniquées aux Israélites pendant leur long séjour dans le pays du Nil. Il a bien fallu leur interdire formellement l'adoration du boue (1).

136. — Au premier rang parmi les animaux étaient les bœufs divins, que les Egyptiens vénéraient au nombre de quatre. Le premier s'appelait le bœuf Hapi (Apis), le Phthah ressuscité: le deuxième, Mnévis à Héliopolis, s'appelait le soleil revivant; le troisième, était désigné comme le « dieu ancien et deux fois grand; » le quatrième, portait le nom de « grand dieu et roi du ciel. » Cependant le culte d'Apis et de Mnévis n'était point borné à ces deux villes, mais s'étendait sur tout le pays du Nil (2), c'est-à-dire, qu'ailleurs aussi on avait des bœufs adorés comme Apis ou Mnévis; à Memphis on avait même un Mnévis à côté d'Apis (3).

137. — Apis, ou Hapi-Aneh, Apis vivant, aussi Anenehi, c'est-à-dire, le roi de tous les animaux divins, représentait la « deuxième vie de Phthah, » et était, par conséquent, l'incarnation de ce dieu, qui passait à Memphis pour le plus grand de tous. Mais il était aussi Osorapis, c'est-à-dire, Osiris Apis (4). Comme à Memphis, le vieux dieu local Phthah, l'être spirituel et créateur, avait procréé le dieu solaire Ra, ce qui veut dire qu'il s'était donné le jour lui-même (5), et qu'Osiris, regardé comme l'autre moitié de Ra, tournée de préférence vers les enfers, était au fond identique avec lui, les prêtres pouvaient soutenir que leur Apis était la véritable et belle image de l'âme d'O-

(1) Levit. 17. 7.

(2) Brugsch, Reisebers, 313.

(3) Letronne. Recueil des Inscrip i, 296.

(4) Il y a dans un papyrus à Leyde un Patesis qui s'appelle ἀρχιυταφιαστής τοῦ Ὀσοραπιος καὶ Ὀσοράμνεϊος, θεῶν μεγίστων. Reuvens, Lettres, III. p. 50.

(5) Lepsius, cycle des dieux Egyptiens, 213.

siris (1) ou que celui-ci, qui se montrait tel qu'il était, aux morts de l'Amenthé, se manifestait sur la terre sous la forme du bœuf Apis. Sérapis ou Osorapis était le même dieu, le bœuf mort, identique avec Osiris ; on le représentait comme Osiris d'Amenthé, mais avec une tête de bœuf. Ce culte du bœuf divin remonte jusqu'au temps des premières dynasties ; on voit déjà sur les murs du Sérapion de Memphis Ramsès le Grand et son fils sacrifiant à Sérapis (2).

138. — La naissance même d'Apis était miraculeuse, d'après la croyance égyptienne ; la vache qui le mit au monde, le conçut d'un éclair du ciel, ou, selon Plutarque, de la lumière génératrice de la lune ; on le reconnaissait à vingt-neuf signes dont il devait être marqué et dont les plus importants étaient la couleur noire, une figure d'aigle ou plutôt de vautour sur son dos et une bosse charnue de la forme d'un coléoptère qu'il devait avoir à la langue. C'est que, selon Horapollon, Phthah était hermaphrodite, qualité qu'on expliquait au moyen des hiéroglyphes du vautour et du coléoptère. Les autres signes avaient trait aux étoiles, à l'inondation du Nil, à la forme du monde et à autres choses semblables (3). Quand on l'avait trouvé on le nourrissait pendant 40 jours avec du lait, puis on lui donnait une suite nombreuse, on le plaçait dans un vaisseau sacré et on le transportait à Memphis. Là on procédait à son intronisation dans le temple de Phthah et on cherchait à lui rendre la vie aussi douce que possible. La vache qui l'avait mis au monde était soignée et honorée avec lui, et dans des salles particulières on gardait pour lui les plus belles génisses qu'on

(1) Plut. Isid. c. 20.
(2) Brugsch. Reiseber. 33.
(3) Ælian. H. A ii, 10.

put trouver; le propriétaire du troupeau dans lequel il avait été trouvé passait pour le plus heureux des mortels: quand on montrait Apis en public, ses serviteurs écartaient la foule et une troupe d'enfants chantant des hymnes, l'accompagnaient. Cependant il ne pouvait vivre au-delà de vingt-cinq ans (période d'Apis), car il paraît que l'âme d'Osiris ne voulait pas séjourner plus longtemps dans ce corps; s'il ne mourait pas avant cette époque, on le noyait, avec beaucoup de solennité, dans le puits des prêtres, puis on se lamentait et on en cherchait un autre. S'il mourait de mort naturelle, toute l'Egypte prenait le deuil, jusqu'à ce qu'on en eut trouvé un nouveau : on l'embaumait et on lui faisait des funérailles magnifiques et curieuses. Sous Psammétique, le culte d'Apis ayant pris un nouvel essor, on construisit une grandiose nécropole souterraine, surmontée d'un temple ou mausolée, monument qui, jusqu'au temps des Romains, recevait tous les cadavres d'Apis, et qu'on a découvert tout récemment. Même les Grecs, auxquels les prêtres égyptiens faisaient croire que leur Dionysos n'était autre qu'Osiris ou Osorapis, accouraient en foule pour adorer leur divinité dans sa patrie primitive; cependant on n'accordait à leurs inscriptions sacrées (proskynemen) aucune place dans le véritable Sérapion; on n'y n'admettait que des formules de dévotion égyptiennes; les formules grecques étaient réléguées dans un Pastophorion particulier relié au Sérapion par une longue galerie (1).

(1) Maury, dans la revue des deux mondes 1855, II, 1075.

III. — MONDE SOUTERRAIN. — ÉTAT DES HOMMES APRÈS LA MORT.

139. — Selon le témoignage d'Hérodote, les Egyptiens furent les premiers qui, en croyant l'âme immortelle supposaient qu'elle passait dans d'autres corps; c'est à eux que les Pythagoriciens empruntèrent la métempsycose (1). Aucun autre peuple, avant l'ère chrétienne, n'a développé si complétement et jusque dans les moindres détails les idées qu'il s'était faites des enfers et de la situation de l'homme après la mort; aucun n'a établi un système si bien déterminé et limité, si soigneusement conservé et maintenu par les prêtres; et cependant, chose énigmatique, ce peuple remarquable, qui avait une si haute idée de la vie future et de ses avantages sur la vie terrestre, maintenait en même temps avec une grande ténacité et sur une vaste échelle le culte des animaux.

140. — La Métensomatose, ou croyance qui, après la mort humaine, fait passer l'âme par des corps d'animaux pendant une période de Sothis de 3000 ans pour retourner ensuite dans un corps humain — formait la base des idées que les Egyptiens avaient des enfers et des épreuves auxquelles ils soumettaient les morts (2).

(1) Hérodote, 223. Ce n'est point la doctrine de l'immortalité de l'âme en elle-même qu'Hérodote traite d'invention égyptienne, comme on pourrait supposer en lisant la citation de Duncker (Hist. de l'Ant. I, 70, 2e édit.), ou celle d'Uhlemann (Thoth p. 58.); il s'agit de cette doctrine sous forme de métempsycose.

(2) Hérod. l c. Aen. Gaz. Theophr. p. 10. ed. Boiss.

Les fragments d'écrits hermétiques renferment des détails à cet égard, mais malheureusement nous ne savons pas ce qui dans ces livres est d'origine égyptienne ou a été ajouté plus tard par les Grecs. D'après ces fragments les âmes, à cause d'un péché ou d'une tache, ne peuvent communiquer avec la Divinité et sont renvoyées sur la terre où elles subissent beaucoup de transformations. Rampant d'abord, ils se changent successivement en animaux aquatiques, en quadrupèdes, en oiseaux et finalement en hommes; « dans ce dernier état ils reçoivent le germe de l'immortalité en devenant des génies et ils parviennent ensuite dans le chœur des dieux (1). »

141. — Si, comme l'insinue Hérodote, la vie humaine apparaissait aux Egyptiens comme un grand cercle embrassant le passé et l'avenir avec leurs vicissitudes infinies, le tribunal des morts était le moment décisif ou plutôt la clef de ce cercle. Osiris, depuis sa mort sur la terre, est juge et roi de l'Amenthi souterrain « de la région de la vie de la contrée inconnue. « Dans les images qui représentent le tribunal des morts et qu'on trouve dans les rouleaux qu'emportaient les morts dans la tombe, il apparaît sous forme de momie, entouré de bandelettes et muni d'une couronne, d'un fouet et d'une crosse, insignes de sa dignité. Trois autres dieux l'assistent dans ses fonctions; le premier d'entr'eux est Anubis à la tête de chacal qui est en même temps gardien du tombeau; il s'occupe d'un plateau de la balance, où l'on pèse les actes du décédé: Horus, à la tête d'épervier, règle l'aiguille de la balance et Thoth, à la tête d'ibis, le Hermès Psychopompos des Egyptiens « le maître de la langue sacrée, » note le résultat.

(1) Ap. Stob. Eclog. Phys. p 950. 1000. sq.

C'est à lui que dans les livres des morts on adresse la prière de justifier le défunt, de laisser approcher la vérité de son corps et d'en éloigner le mensonge (1). Osiris a quarante-deux assesseurs divins devant lesquels le défunt doit prononcer l'aveu négatif de ses péchés, c'est-à-dire, qu'il doit prouver à chacun d'eux qu'il n'a pas commis un des quarante-deux péchés capitaux. « Je n'ai » — lui fait dire le livre des morts — « ni volé, ni tué, ni menti, ni calomnié, ni commis d'adultère; je n'ai pas volé les présents destinés aux dieux, ni mangé ce qui était consacré aux temples; je n'ai pas déshonoré un pontife ou un seigneur divin : je n'ai pas refusé l'herbe aux animaux, ni déshonoré les oies destinées aux dieux, ni tué le bœuf voué à une divinité; je n'ai fait souffrir ni la faim ni la soif à personne et je n'ai fait verser des larmes à qui que ce soit; je n'ai injurié ni le roi ni mon père (2). »

142. — Les parents survivants supposaient naturellement que le défunt avait été acquitté par ce tribunal; on le représentait donc si intimement uni à Osiris qu'on joignait à son nom celui de ce dieu. On voit dans les monuments et dans les écrits trouvés auprès des momies quelle était la situation de la personne décédée après qu'elle avait passé devant ce tribunal et de quelles richesses et bienfaits elle jouissait dans l'Amenthi. « Ton corps » — est-il dit — « est purifié maintenant par l'eau et par le sel de soude (c'est-à-dire par la momification), aucun de tes membres n'est impur; débarrassé de tout mal, et de toute souillure, tu arrives devant le siége du juge; là, les déesses de la vérité t'ont purifié, tu es justifié pour toute l'éternité; blanc et

(1) Brugsch. Sai An. Sinsin, p. 9.

(2) Brugsch. collection de doc. démot 1, 41, 42 Explic. de monum. Egyp. de Berlin p. 57.

resplendissant, tu regardes Ra (le soleil) et le dieu Atum dans le royaume des ombres ; Ammon te donne l'esprit et Phthah rassemble tes membres; ton âme est admise dans la barque avec Osiris, et se prépare des repas de mort avec des pains, des boissons, des bœufs, des oies et des libations : tu bois et tu manges des gâteaux de sacrifice avec les âmes des dieux : Anubis t'accompagne et Thoth écrit ton livre de voyage avec ses doigts ; c'est par lui que ton âme voyage sans cesse ; ton cœur est maintenant le cœur de Ra ; tes membres sont les membres du grand Horus. Tu vois avec tes yeux, tu entends avec tes oreilles, tu parles avec ta bouche et tu marches avec tes pieds, ton âme divine est dans le ciel pour accomplir toute transformation que tu aimes ; Ammon te permet de paraître chaque jour sur la terre. Horus, le vengeur de son père, accompagne ton corps divin tandis que ton âme reste dans la demeure de tous les dieux et se rend dans le sanctuaire qui lui plaît ; elle vit dans le ciel et ton corps vit à Tabtu (le tombeau terrestre). Tu vis maintenant et tu manges en toute vérité, car tu as donné du pain à celui qui avait faim, de l'eau à celui qui avait soif et des vêtements à celui qui était nu ; tu as donné des gâteaux de sacrifice aux dieux et des repas mortuaires à ceux qui luisent d'un éclat blanc (au défunt) ; puisses-tu maintenant vivre, recevoir ton livre de voyage et accomplir toutes les transformations ; puisse ton âme parvenir dans le sanctuaire qui lui plaît (1). »

143. — L'homme après la mort, s'il avait été acquitté par le tribunal, avait donc en quelque sorte une existence double. D'une part l'âme restait en communication continuelle avec son corps terrestre qui, purifié par un embaumement, et préservé de la

(1) Brugsch. Sai An Sinsin. p. 32-32.

corruption, pouvait se conserver pendant des milliers d'années. C'est en vertu de cette croyance enracinée que les Egyptiens avaient plus que tous les peuples soin des tombeaux, ces « demeures éternelles, » comme ils les appelaient. Chez eux les maisons des vivants ne passaient que pour des auberges dont il ne peut faire tant de cas puisqu'il faut tôt ou tard les quitter ; mais les demeures funéraires qu'on achetait tout achevées aux prêtres, étaient richement ornées de tableaux et de scupltures, elles se composaient d'appartements et de deux étages et étaient souvent taillées dans le roc. Les momies des classes pauvres étaient déposées dans des espaces communs et plus simples. Souvent aussi la momie était conservée dans un appartement construit à cet effet dans la maison habitée par la famille. C'est pourquoi, dans le rituel, on supplie Ra ou Osiris de vouloir permettre que le corps se conserve des milliers de jours et ne se corrompe jamais (1), ou bien que le défunt puisse fréquemment visiter sa tombe (2). Le dieu Anubis était le génie protecteur du corps momifié ; c'est de lui qu'il est dit qu'il demeurait dans le corps ou dans les entrailles, qu'il forme les membres du défunt, et, dans une inscription, il dit au décédé: « Je viens, je t'apporte tes membres (3). » Cette possession d'un corps dans lequel l'âme pouvait rentrer quand il lui plaisait, paraît avoir été regardée comme un des plus grands bienfaits qu'on pût faire aux justes, c'est-à-dire à celui qui avait été absous par un tribunal. Une autre inscription porte : « Ta tête est à toi, tu vis par elle: ton œil t'appartient, tu vois par lui : tes oreilles sont à toi, tu

(1) Orcurt. II. 100.
(2) Orc. II, 25 ; 47.
(3) Orc. II, 114.

entends par elles, et ton nez t'appartient, tu respires par lui. » Et l'on invoque Tapheru ou Anubis, afin qu'il accorde au mort la permission d'aller et de venir dans le Hernuter (le monde souterrain) de respirer par ses narines l'air de minuit (1).

144. — Mais les âmes avaient aussi besoin de nourriture physique et surtout de celle qu'elles avaient prise dans la vie terrestre. Une des prières les plus ordinaires des inscriptions funéraires était donc celle-ci : « Que Phthah Socari Osiris accorde une bonne habitation munie de vivres, de viande de bœuf et d'oie, d'encens, de cire et de bandelettes, et tous les autres biens purs qui constituent la vie divine (2). Les parents ne manquaient pas d'offrir des dons et des oblations de cette espèce, d'autant moins que dans l'autre vie le défunt avait l'obligation d'offrir continuellement de pareils sacrifices aux dieux. « Je présente des offres » — dit l'Osiricien Famonth — « composées de pain, de boissons, de bœufs, d'oies et de tous les sacrifices bons et convenables pour toi, Osiris (3). » Un autre prie pour pouvoir offrir les libations dues au Père Ra (4); ou bien il demande qu'Osiris fasse en sorte que son fils lui accorde une bonne tombe et des libations, ou enfin il s'écrie : « Osiris, accorde-moi tous les mets sur ton autel, tous les dons chaque jour. » Et dans le livre des morts il est dit : Tous ceux qu'il aime seront reçus dans sa demeure : on leur présentera des pains, des boissons et de la cire sur l'autel de Ra (5). Aussi les images représentent-elles le mort tantôt rece-

(1) Orc. II, 114 ; 47.
(2) Orc. II, 20.
(3) Brugsch. ass. de doc. Démot. 1, 41, 42. Explication des inscr. egypt. à Berlin 1857.
(4) Orc. II, 25
(5) Orc. II, 202.

vant des honneurs et des dons de ses héritiers, tantôt sacrifiant aux dieux.

145. — Les Egyptiens, comme les autres peuples de l'antiquité, ne croyaient pas que l'âme fût un être purement spirituel et immatériel; ils la prenaient pour une substance corporelle mais subtile, qui était soumise dans l'autre vie à toute sorte de phases jusqu'à ce que parvenue à l'état de purification — et alors elle était représentée sous forme d'un épervier à tête humaine — elle pût s'élancer jusqu'en face de la lumière du divin soleil et la contempler (1). Sur les monuments funèbres, on ne rencontrait pas moins de soixante-quinze transformations de l'âme (2). Cependant, on ne se figurait pas cette félicité préparée à l'homme, comme un état de contemplation tranquille; on croyait plutôt que le défunt continuait dans l'autre monde les occupations auxquelles il s'était livré en cette vie, que dans les champs célestes il labourait, semait, moissonnait, et battait le blé (3); « au moyen de ces choses, » est-il dit dans le livre des morts, « il vit au-dessous de la terre comme il vivait dans le monde terrestre (4), » et sur quelques portraits de personnes décédées, on voit une charrue et un petit sac de blé, symboles de leurs occupations dans l'autre monde (5). Aussi, la nourriture céleste n'y fait-elle pas défaut, car il est souvent question de l'arbre de la déesse Nutpe, qui fournit l'eau et le pain aux bienheureux (6), et d'une source, dans laquelle ils boivent tous les jours (7).

(1) Brugsch, expl. des mon. égyp. p. 63.
(2) De Rougé, Mém. sur l'inscr. du tombeau d'Ahmès, p 56.
(3) Lepsius, liv. des morts, p. 12.
(4) Orc. II, 202.
(5) Orc. II, 58.
(6) Brugsch, exp. p. 24. — (7) Orc. II, 25.

146. — Les morts mènent donc une vie double; ils aiment à visiter fréquemment et les sanctuaires des dieux et leur propre enveloppe qu'ils ont laissée sur la terre et dont chaque membre est placé sous la protection d'une divinité particulière. Le corps entier était donc protégé par dix-neuf dieux, d'où il suit qu'on attachait un grand prix à la conservation de la dépouille mortelle (1). Il faut ajouter à ces protections le pouvoir tutélaire du dieu Seb, dont la sphère paraît avoir été la région des tombeaux; de là cette formule souvent répétée: « Dans le ciel, il est devant Phré, dans la terre, son corps est devant Seb; » ou bien: « Ton âme vit dans le ciel auprès du soleil, et ton corps se trouve bien dans la demeure des étoiles (la tombe) (2). » Voilà aussi pourquoi c'est Seb qui, sur un monument, fait aspirer la vie divine au roi Aménophis-Memnon, en pressant contre les narines de celui-ci la croix à anses, symbole de la vie bienheureuse (3). Cependant, on demandait aussi à Osiris d'accorder au mort l'air nécessaire à la respiration (4).

147. — Contempler le soleil dans tout son éclat, l'accompagner dans toute sa course autour du monde et être reçu, par conséquent, dans la barque du dieu solaire et dans la société des divinités qui la font voguer à coups de rames, voilà les récompenses du fervent serviteur des dieux, les jouissances de la félicité éternelle (5). Les justes, les « Osirisiens » ne parlent constamment que de semblables joies, de la contemplation de la lumière divine et de leur propre éclat, des

(1) Brugsch, expl. 62. Lepsius, liv. des morts. 10.
(2) Orc. II, 53.
(3) Le Normant, Mus. des ant. ég. p. 4.
(4) Orc. II, 60.
(5) Orc. II, 202. Cf. Brugsch, rel. de voy. p. 331.

transformations qu'ils ont accomplies volontairement. Parmi leurs voyages il faut compter aussi les visites et le séjour que l'âme fait de temps en temps au caveau et à la momie, dans les divers espaces de l'Amenthi et du ciel étoilé; mais il n'est pas question de métempsycose, celle-ci étant le châtiment des méchants. De telles peines sont quelquefois, mais rarement, mentionnées dans les documents; il est dit dans le livre des morts que les 42 juges et assesseurs d'Osiris forcent les méchants de manger de leur propre sang, le jour de la distinction des paroles (1). La chienne des enfers, le Cerbère égyptien, déchire le cœur de celui qui arrive avec ses péchés (2); sur une image funéraire, un mort condamné par le juge divin, est ramené dans une barque sur la terre; son âme est entrée dans un porc, au-dessus duquel on voit le mot « voracité, » nom de son principal péché (3). Dans une autre image, on voit les âmes des condamnés à genoux, ayant les mains liées sur le dos; des torrents de sang sortent de leurs têtes; l'un d'eux, décapité, est pendu par les pieds, d'autres traînent le cœur sur le sol, d'autres encore sont jetés dans des marmites remplies d'eau bouillante (4). Selon Théophraste, les Egyptiens croyaient que l'âme, après avoir accompli sa migration à travers le corps de différentes espèces d'animaux, retournait dans le corps humain qu'elle avait habité primitivement (5), ce qui avait probablement lieu à la fin d'une période de Sothis de 3000 ans; mais il est vraisemblable que l'âme épurée commençait sa deuxième carrière dans un nouveau corps humain.

(1) Orc. II, 207.
(2) Brugsch, Saï. An. Sinsin, p. 9.
(3) Le Normant, Mus. des ant. ég. p. 20.
(4) Le Normant, l. c. Champollion, lettres d'Egypte, p. 233.
(5) Wilkinson, Sec. Ser. II, 444.

148. — En dehors du tribunal souterrain d'Osiris et de ses assesseurs, il y avait aussi une Cour de justice terrestre, qui fonctionnait encore vers le temps de Diodore, c'est-à-dire vers le commencement de l'ère chrétienne. Lorsque le cadavre embaumé était arrivé au bord du lac qui le séparait du lieu de la sépulture, tous ceux qui avaient eu à se plaindre ou qui savaient du mal de la personne décédée, pouvaient l'accuser devant les 42 juges assemblés. Si la faute était d'une certaine gravité, les juges refusaient l'inhumation et les parents devaient rapporter la momie chez eux et la placer dans leur maison; ils ne pouvaient alors obtenir de permis d'enterrement qu'après avoir payé les dettes du défunt ou contenté l'accusateur à prix d'argent. Mais si le mort était déclaré innocent, ou s'il ne se présentait pas d'accusateur, les parents déposaient leurs vêtements de deuil et prononçaient le panégyrique du défunt; les assistants faisaient chorus et l'on récitait des prières pour la félicité du décédé; ensuite le corps était transporté sur le lac et conduit à la nécropole.

IV. — FÊTES, SACERDOCE ET SACRIFICES.

149. — Le nombre des fêtes, des temps et des jours saints était plus grand chez les Egyptiens que chez tout autre peuple de l'antiquité; les Athéniens eux-mêmes, ces grands amateurs de solennités religieuses, sont loin de les égaler sous ce rapport. On fêtait le cours du soleil, le Nil, les anniversaires de la naissance des dieux, et surtout la grande lutte d'Osiris et de Séti. Dans une religion dont le caractère prédominant était

le culte du soleil, tout le calendrier avec ses divisions, grandes et petites, avait une signification religieuse; les dieux étaient les maîtres des temps; chaque mois et chaque jour, dit Hérodote, était gouverné par un dieu (1), et c'est au nom des divinités et suivant leur culte qu'on réglait la chronologie. Les Egyptiens fêtaient deux commencements d'année; car ils avaient une année solaire, naturelle et invariable, composée de 365 1/4 jours, et une année mobile de 365 jours sans intercalation; leurs fêtes traversaient donc toutes les saisons, en sorte que tout le cycle s'accomplissait au bout de 1461 années (2). On fêtait en outre la fin de l'année, le premier et le seizième jour de chaque mois et le commencement des trois saisons, dont chacune comprenait quatre mois. Il y avait une fête de l'apparition de l'étoile de Sothis (Sirius); d'autres fêtes avaient trait à la crue et à la baisse périodique du Nil, aux semailles et à la moisson, aux solstices et aux équinoxes; on fêtait les grandes chaleurs et les petites, ainsi que les cinq jours intercalaires (3). Les fêtes principales, célébrées en l'honneur des dieux les plus élevés, furent, selon Hérodote, celles de Bubastis, dans la ville du même nom, d'Isis dans la ville de Busiris, de Neith à Saïs, d'Ammon à Héliopolis, de Léto ou Buto dans la ville de ce nom, et d'Arès à Paprémis. Cet auteur, parait-il, n'a pas connu les fêtes de la Haute-Egypte.

150. — On célébrait même des fêtes particulières d'accouchement; car le moment où une déesse donna le jour au dernier personnage de la triade représenté toujours sous forme d'enfant, était, selon la manière de voir des Egyptiens, de la plus haute signification; l'endroit où cet événement avait eu lieu, ou celui qui

(1) Hérod. 2, 82.
(2) Gemin Isag. c. 6 p. 42. Halma.
(3) Brugsch rel de voy. p 97. Expl. des monum. de l'Eg. p. 43.

avait conservé un souvenir de cette délivrance, était sacré. C'est ainsi qu'il est dit dans une inscription d'Ombos : « C'est ici le pays et le lieu où la déesse Ape (représentée en hippopotame) est accouchée; c'est en cet endroit qu'elle a mis son fils au monde (1). » Pour cette raison il existait souvent à côté des temples principaux un plus petit temple contenant le mammisi ou appartement de la divine accouchée; le petit temple d'Ombos renfermait même un double mammisi où étaient représentées la naissance de Khons-Horus, fils d'Hathor et de Serak-Ra, et celle de Pnevtho, fils de la déesse Tsonenufre et d'Aruéri (2). A Hermonthis, la dernière Cléopâtre avait fait établir le mammisi en souvenir de la naissance de son fils Césarion; la déesse Ritho y est représentée donnant le jour à son fils Harphré. Il y a là des scènes de toutes les périodes de la naissance; même la Lucine des Egyptiens, la déesse Suben est présente.

151. — Parmi les six fêtes générales, on compte la fête des lampes de Saïs, célébrée en l'honneur d'Osiris enterré en cette ville dans le temple de Neith. Lors des Pamylies, fêtes de l'anniversaire de la naissance d'Osiris, on portait processionnellement une statue de ce dieu à triple phallus (3). La fête de Busiris était consacrée au souvenir de la mort d'Osiris; on sacrifiait et l'on brûlait un bœuf, tous se frappaient la poitrine, et les Cariens, habitant l'Egypte, se fendaient la peau du front avec un couteau (4). Deux jours après, on célébrait la fête de la découverte et de la résurrection d'Osiris; une procession se dirigeait vers la mer

(1) Brugsch, rel. de voy. 278.
(2) Champollion-Figeac, anc. Egyp. 253.
(3) Hérod. 2, 62.
(4) Hérod. 2, 61. Diod. 1, 85.

avec la boîte sacrée et un vase d'or, et pendant qu'on remplissait celui-ci d'eau potable, les assistants s'écriaient: « Nous l'avons trouvé, nous félicitons; » puis, au moyen de terre de culture pétrie d'eau, on confectionnait une petite image en forme de croissant qu'on habillait et parait ensuite. On ne sait pas si ce rite, qui signifiait que la terre arrosée d'eau produisait tout, représentait encore d'autres idées (1). Il paraît qu'il y avait plusieurs fêtes destinées à rappeler aux fidèles la tristesse d'Isis et ses recherches. Selon Plutarque, l'une d'elles durait quatre jours; les prêtres s'y livraient à des cérémonies sombres et exhibaient, comme image de la déesse pleurant son époux mort, une vache dorée couverte d'un voile de byssus. Dans une autre description d'une fête de ce genre il est dit: Isis avec sa tête de chien (Anubis) et les prêtres chauves, pleurent son fils perdu: elle se lamente et cherche, et, quand elle a trouvé son enfant, elle se réjouit, les prêtres se livrent à une joie bruyante, et la tête de chien qui a fait la découverte, en devient fière (2). La crécelle dont on se servait en même temps, le sistrum, était destiné à chasser Typhon ou Séti, qui était déclaré vaincu dès la découverte d'Osiris; et au mois de Payni on cuisait, en signe de cette victoire, des gâteaux ayant la forme d'un âne garrotté.

152. — Hérodote déclare que la fête d'Artémis (Pascht) à Bubastis était la plus importante de toutes. Une foule d'hommes et de femmes — qu'on évaluait quelquefois à 700,000 — descendaient le Nil en barque en faisant un vacarme effroyable avec des crécelles et des flûtes, en chantant et en frappant dans les mains; quand ils passaient devant une ville, les femmes se

(1) Plut. Isid c. 39.
(2) Minuc. Fel. c. 21.

montraient sans vêtements ou adressaient des injures ou des taquineries aux citadines, ensuite on célébrait la fête à Bubastis avec force sacrifices et consommation de vin (1). Les usages en vigueur dans la fête d'Arès égyptien n'étaient pas moins étranges à Paprémis; l'image du dieu, placée dans une niche de bois, et escortée de mille hommes armés, devait être transportée dans le temple de sa mère; dans l'avant-cour du temple se trouvait une troupe de prêtres armés de bâtons et résolus à défendre l'entrée au dieu arrivant; on en venait aux mains et quelques-uns y perdaient toujours la vie (2), quoique les Egyptiens assurassent le contraire. Le dieu, paraît-il, était ici aussi l'époux de sa mère, et l'on raconte qu'il a rencontré la même résistance lorsqu'il a voulu partagé la couche de sa mère.

153. — Le plus grand nombre des fêtes et des jours saints avaient trait au grand combat des dieux, auquel avaient pris part Osiris, Horus, Sébek et Set, ainsi que les déesses Isis et Nephthys; les vicissitudes de cette lutte donnaient à l'année une couleur tantôt sombre tantôt riante, et rendaient les jours en partie heureux, en partie funestes; les dieux fêtaient ces victoires dans le ciel, et les hommes le faisaient sur la terre. C'est ainsi qu'il est dit dans un calendrier sur papyrus: on ne doit pas sortir le 12 du mois de Choïak, parce que, ce jour-là, Osiris s'est transformé dans l'oiseau Wennu; le 14 du mois de Toby, on ne peut écouter des chansons d'amour, parce qu'Isis et Nephthys pleurent Osiris; le 3 Méchir, on ne peut voyager, car Set a entrepris une de ses expéditions hostiles; le 14 Méchir, Sébek reçut le coup dans la barque des dieux, de là, défense de sortir ce jour-là, et le 29 on ne peut se li-

(1) Hérod. 2, 60.
(2) Hérod. 2; 19; 63.

vrer à aucune espèce d'occupation, parce que, en pareil jour, Set s'est livré aux plus grandes fureurs. Par contre, le 9 du mois de Paophi était un jour très-heureux; les dieux se réjouissaient d'avoir frappé leur ennemi (Séti). Un enfant, né ce jour-là, ne pouvait mourir que de vieillesse. Le 7 Méchir et plusieurs autres jours étaient consacrés aux oblations qu'on présentait aux morts. D'autres jours encore rappelaient le souvenir de la tristesse d'Isis et de Nephthys, qui pleuraient leur frère Osiris à Abydos, et des combats de Sébek, de Thoth et d'Horus avec Séti (1).

154. — En Egypte, il n'y eut à aucune époque un véritable pontife, qui, comme chef d'un clergé hiérarchiquement organisé, était placé à la tête de tout ce qui concernait la religion. Du reste, le polythéisme ne l'admettait point. Mais, dans les temps anciens, les rois faisaient effectivement partie du clergé et remplissaient des fonctions sacerdotales; les temples étaient en même temps des palais royaux et des forteresses importantes; il est donc possible que, sous beaucoup de rapports, les souverains étaient en même temps pontifes (2). Généralement, il y avait autant de pontifes qu'il existait de temples, car chaque édifice sacré avait son clergé particulier. En règle générale, la dignité sacerdotale était héréditaire dans les familles, sans qu'il y eût cependant une caste de prêtres séparée; c'est par erreur qu'on a attribué à l'Egypte un système de castes comme celui des Indes. La concentration de plusieurs emplois dans une seule personne était très-fréquente; les prêtres étaient en même temps commandants militaires, gouverneurs provinciaux, juges ou architectes; ils pou-

(1) De Rougé dans la Révue archéol. 1853, p. 687-691.
(2) Leemans, Lettre à Salvolini, p. 14.

vaient donc remplir des fonctions laïques. Les familles de prêtres ne formaient nullement une société séparée; on a vu la fille d'un prêtre se marier avec un guerrier, et l'on sait que Joseph, étranger mais naturalisé dans le pays, épousa la fille du premier prêtre d'On ou Héliopolis. Les fils de guerriers entraient quelquefois dans le sacerdoce, tandis que des fils de prêtres embrassaient la carrière militaire, ou bien, de trois frères, l'un se faisait prêtre, l'autre entrait au service militaire, et le troisième occupait un emploi civil (1).

155. — Le clergé de chaque temple formait donc une corporation divisée en plusieurs ordres; les individus appartenant aux divers degrés ou classes portaient, selon les dénominations grecques, les titres de prophète, de stoliste, d'hiérogrammatès, d'horologue ou d'horoscope, d'hymnode et de pastophore (2). Les plus considérés d'entre eux, les *prophètes,* étaient parmi les Egyptiens les savants par excellence, aussi Clément, les traite de philosophes et les compare aux plus sages des autres nations. Dans les processions, ils portaient une cruche à eau, parce que l'eau était la matière primitive de toutes choses, ou, selon Plutarque, parce que toute humidité, et le Nil avant tout, passait pour être l'émanation d'Osiris (3). Ils étaient chargés de l'administration et de la répartition des revenus du temple, ils veillaient à ce que les dieux fussent convenablement représentés par des images exactes et que les animaux sacrés fussent introduits dans les temples (4); ils devaient savoir par cœur les dix livres hiératiques, qui avaient pour objet la législation divine

(1) Amphère, Revue archéol. 1849, p. 408-416.

(2) Clém. Alex. Strom. 6, p. 633. Porphyr. Abstin. 4, 6. Synes. de provid. p. 65.

(3) Vitruv. de Archit. lib. 8, praef.

(4) Synes. Encom. calv. p. 50. Æ ian N. A. 11, 10.

et la discipline des prêtres. Les *stolistes* étaient également comptés parmi les prêtres d'un grade élevé; Porphyre (1) dit qu'ils possédaient la vraie philosophie et qu'ils observaient rigoureusement les prescriptions diététiques. Ils étaient principalement chargés d'habiller et de déshabiller les images divines et les bas-reliefs des murs des temples, qu'on avait l'habitude de parer. Ils veillaient à ce que les prêtres changeassent de costume suivant leurs fonctions; dans leurs attributions, ils avaient encore la moschosphragistique, c'est-à-dire ils choisissaient les animaux préalablement examinés et ensuite destinés à être sacrifiés, attachaient des écorces de papyrus à leurs cornes et y apposaient leur sceau (2). Celui qui sacrifiait un animal non muni de l'empreinte de ce sceau était puni de mort. Les *scribes des temples* ou prêtres aux écritures étaient chargés de fonctions plus importantes; conjointement avec les prophètes, qui seuls leur étaient supérieurs en grade, ils procédaient, par exemple, à la recherche et à l'examen d'Apis; comme eux, ils passaient pour être philosophes; leurs études embrassaient toutes les sciences hiéroglyphiques, la cosmographie et la géographie, l'astronomie et l'histoire naturelle du Nil; ils connaissaient les traditions sacrées et les motifs des cérémonies religieuses, et il paraît qu'on n'en exigeait pas des talents ordinaires, puisque Pancrate, le scribe, eut besoin de 25 années d'études pour se familiariser avec l'érudition égyptienne. Dans les processions, ils avaient la tête ornée de plumes et portaient dans la main un rouleau de papyrus et des instruments d'écriture (3). C'est à eux

(1) De abstin. 4, 6; 8.

(2) Porphyr. de abst. 4, 7.

(3) Clém. Alex. Strom. 6, p. 633. Ælian. N. A. 11, 10. Lucian. Philopseud 34.

que s'adressaient les nombreux Grecs qui désiraient se familiariser avec les traditions et les sciences égyptiennes (1). Parmi les prêtres intelligents il faut compter encore les *horoscopes* ou horologues, qui s'occupaient particulièrement d'astrologie; dans les processions, ils étaient parés du rameau de palmier et de l'horloge, symboles astrologiques (2).

156. — Les *pastophores* ou colchytes sont plus souvent mentionnés que ces derniers ; dans les processions, ils portaient les petits temples ou cassettes de bois renfermant une image divine ; seuls ils exerçaient l'art de guérir appartenant exclusivement aux prêtres, mais ils devaient rigoureusement s'en tenir à la lettre des livres hermétiques. Les *chanteurs* enfin devaient posséder deux des livres hermétiques, dont l'un renfermait les hymnes des dieux et l'autre des préceptes applicables à la vie d'un roi. Il faut y ajouter encore les classes inférieures des *comastes*, des gardiens des temples et des trésors sacrés ; ils étaient partiellement ou totalement dispensés de la manière de vivre sévère et des abstinences, imposées aux prêtres des classes élevées.

157. — Les prêtres devaient conformer leur vie à des prescriptions et à des défenses innombrables, dont la violation la plus insignifiante entraînait la dégradation et la destitution (3). En dehors des solennités religieuses ils se montraient peu en public; ils cachaient constamment leurs mains sous leur habit composé d'une robe de toile blanche ; toujours chauves, ils se rasaient le corps entier de trois en trois jours, surtout la barbe et les sourcils ; ils se lavaient avec de l'eau froide deux fois le jour et autant de fois la nuit, et se préparaient

(1) Jamblich. de myst. 1, 1.
(2) Horapoll. 1, 42; 49. Porph. Abst. 4, 6.
(3) Porphyr. Abst. 4, 5 ; 6.

aux plus importants actes religieux par une abstinence de sept, et quelquefois de quarante deux jours (1). Une foule de mets leur étaient interdits ; les fèves passaient pour tellement impures qu'ils ne pouvaient pas même les regarder, à plus forte raison il leur était défendu de s'en nourrir. Manger du froment et de l'orge, ou en faire du pain, c'était un grand crime pour eux comme pour tout autre Egyptien ; un prêtre ne pouvait même se nourrir de poisson. Toutes ces défenses avaient des motifs religieux ; le prêtre devait s'abstenir de manger des ognons, parce que ces fruits venaient le mieux à l'époque de la lune décroissante; la défense de se nourrir de poisson se rattachait au mythe d'Osiris et de Typhon (2). Il était défendu de manger de la chair de porc, excepté à l'occasion d'un seul festin de sacrifice, parce que cet animal ne s'approchait de la truie qu'à la lune décroissante et était un être impur. En temps de carême, ils s'abstenaient de faire usage de sel et de vin, et pour toute viande ils ne mangeaient que celle d'oiseaux très-tendres. En général, le service des prêtres était tellement pénible qu'un Grec prétendit qu'il fallait plus que des forces ordinaires pour s'en acquitter (3).

158. — Les prêtres étaient soumis à la circoncision comme tous les Egyptiens (4) ; quant au mariage, ils durent se contenter d'une seule femme, tandis que la polygamie était permise à tout le monde (5). L'idée de la pureté physique, exigée pour le service des dieux, était plus développée en Egypte que partout ailleurs ; les prêtres ne pouvaient porter sur le corps que des

(1) Hérod. 2, 35. Porphyr. Abst. 4, 7.
(2) Plut. Isid. c. 7.
(3) Porph. l.c. 419.
(4) Hérod. 2, 37 ; 104. Diod. 1, 28 ; 55.
(5) Diod. 1, 80.

étoffes de toile, de byssus ou de coton, et ils ne pouvaient coucher que sur des feuilles de palmier. Aussi n'était-il permis qu'à eux seuls d'entrer dans l'adytum ou sanctuaire, temple réel où se trouvaient les images divines ; le vulgaire pénétrait jusque dans les avant-cours, mais un rideau ou un grillage l'empêchait de rien voir ; les porchers étaient impitoyablement exclus (1). En général, chez les Egyptiens, tous les étrangers passaient pour impurs, parce qu'ils faisaient et mangeaient beaucoup de choses regardées comme des horreurs ; aucun Egyptien n'aurait embrassé un Grec, bu dans la même coupe que lui, ou fait usage d'un couteau dont celui-ci s'était servi.

159. — Les Grecs trouvèrent fort étrange que les Egyptiens, avant le temps des Lagides, n'eussent point de prêtresses, et ils regardèrent cette circonstance comme une des particularités qui distinguent les habitants du pays du Nil de tous les autres peuples ; cependant il y avait des hiérodules, jeunes filles consacrées à Ammon, lesquelles, avant leur mariage, se prostituaient à plusieurs hommes de leur choix. C'est Strabon, témoin oculaire, qui nous raconte ce fait en ajoutant ce trait singulier, que, pour une telle hiérodule, on ordonnait le deuil avant son mariage (2). Hérodote (3) prétend que, de même que dans le sanctuaire de Bel à Babylone, une femme passait la nuit dans le temple d'Ammon de Thèbes, mais il a soin d'ajouter, comme un fait particulier, qu'il ne se passait rien d'impudique dans les temples. Le collége des prêtres du Nil se composait d'eunuques, probablement parce qu'on exigeait

(1) Porph. Abst. 4, 6 ; 8.
(2) Strab. p. 816.
(3) Hérod. 1, 181.

une abstinence continuelle et qu'on ne pouvait compter sur une abstinence volontaire (1).

160. — Le choix et l'examen des animaux destinés à être immolés était une affaire très-difficile. On visitait l'animal avec la plus grande minutie, on le plaçait debout, puis le couchait sur le dos, et ensuite on tirait sa langue hors de la bouche; si l'on découvrait sur le bœuf un seul poil noir, il était impur et impropre au sacrifice; les sphragistes devaient procéder à cet examen d'après des règles d'une science particulière exposée dans des écrits hermétiques. Le sceau dont on marquait les victimes représentait un homme agenouillé, attaché à un pieu et ayant les mains liées sur le dos; un couteau lui perçait la gorge (2). Ceci prouve à l'évidence que les anciens sacrifices humains ont été remplacés par les sacrifices d'animaux; et en effet, Manéthon (3) rapporte que jadis, à Héliopolis, on sacrifiait tous les jours trois hommes à Héra (Sate), que le roi Amosis avait aboli cette coutume en remplaçant les hommes par des images de cire (plus tard probablement abandonnées pour des animaux); ensuite, que dans la ville d'Ilithyia on avait brûlé, en l'honneur de la déesse de cette localité, des hommes « typhoniques, » c'est-à-dire des hommes aux cheveux roux, dont on avait répandu les cendres dans l'air (4). Cet usage, ainsi que le sacrifice d'homme qu'on accomplissait sur la tombe d'Osiris et dont Diodore fait mention, étaient probablement abolis depuis longtemps; cependant Sextus parle d'un sacrifice d'homme offert à Kronos (Sébek) comme s'il avait été en usage de son temps encore (5).

(1) Euseb. vit. Const. 4 28. Grég. Naz. Or. 4, p. 128. Carm 61 in Nemes. vs 277. Cf. Eustath. p. 1853.

(2) Wilkinson, Sec. Ser. II, 352. — (3) Ap. Porphyr. Abst. 2, 55.

(4) Ap. Plut. Isid. c. 73.

(5) Sext. Emp. Pyrrh. 3, 221, p. 173. Bekk.

161. — Hérodote fait le tableau d'un sacrifice annuel d'un bœuf en l'honneur d'Isis: on détachait les membres de l'animal et on en brûlait le ventre après l'avoir rempli de pain, de miel, de corinthes, de figues et d'encens (1); les morceaux détachés étaient consommés au festin. Cet acte était un symbole se rapportant à la mort d'Osiris et à la dispersion de ses membres; le dieu lui-même représentait la force naturelle générative qui, pour donner la vie, doit être soumise au procédé de la mort et de la division ; le corps du bœuf d'Osiris était donc rempli des plus fins produits de la nature, et l'acte lui-même était accompagné de gestes de deuil; les assistants se frappaient et se blessaient. Une fois par an, on sacrifiait à Osiris et à Isis un porc, animal que l'Egyptien regardait avec horreur, qu'il ne touchait pas et dont il mangeait encore moins; mais comme par le fait du sacrifice, l'animal devenait sacré à la divinité et que l'idée de la communion exigeait qu'on en mangeât, on servait de la viande de porc au festin, mais dans ce cas seulement. Un troisième sacrifice, mentionné par Hérodote, démontre le rapport intime qu'on croyait exister entre la divinité et l'animal qui lui était sacré: à Thèbes, où il était défendu de tuer des béliers, on en sacrifiait un tous les ans lors de la fête d'Ammon à la tête de bélier; on écorchait l'animal, dont la peau servait de vêtement à l'image du dieu. Les assistants se frappaient eux-mêmes, et ensevelissaient ensuite le bélier dans un cercueil sacré (2). L'absence de festin, le deuil, l'enterrement, l'habillement du dieu avec la peau — tout cela prouve que le bélier était l'organe sacré, la demeure de la divinité, et qu'il était à Ammon ce que le bœuf Apis était à Phthah.

(1) Hérod. 2, 47.
(2) Hérod. 2, 42.

Les victimes ordinaires n'étaient cependant pas prises parmi les bêtes sacrées, mais parmi les espèces typhoniques; on offrait donc aux dieux la vie d'un être qui leur était hostile, par exemple, celle d'un bœuf roux; on en coupait la tête et on la chargeait de malédictions, en souhaitant que le malheur, menaçant le sacrifiant ou le pays tout entier, frappât cette tête, qu'on vendait ensuite à des étrangers ou qu'on jetait dans le fleuve (1),

162.—En dehors des sacrifices d'animaux, on offrait aux dieux des présents composés de vivres et d'encens. Aux temps des anciens rois, ces oblations et ces présents étaient extrêmement riches et variés; quelques rois même cherchèrent à dépasser leurs prédécesseurs en magnificence. Le roi Thotmès III fit inscrire dans ses annales qu'il avait donné à son père Ammon-Ra 878 portiers mâles et femelles (probablement des esclaves nègres), puis quatre vaches pour lui fournir le lait qu'on servait au dieu tous les jours, vers le coucher du soleil, dans des vases d'or; il énumère combien il a fourni d'oies, de pain, d'encens, de vin et de fruits pour les oblations quotidiennes; qu'il a assigné au dieu trois villes dont il destine les revenus à couvrir les frais de sa nourriture journalière. Plus loin, il dit qu'il a décrété pour chacun des quatre obélisques, qu'il a fait construire en l'honneur de son père Ammon, une oblation de 28 pains et d'une mesure d'eau. Cette longue liste de sacrifices ou de présents mentionne en outre des étoffes de toile, de l'or, de l'argent, des champs entiers, des prairies et des viviers (2). Les prêtres, sans aucun doute, s'emparaient des vivres qu'on servait tous les jours au dieu; sur des monuments funèbres de prêtres, il est dit souvent qu'ils

(1) Hérod. 2, 39. Plut. Isid. c. 31.
(2) Birch, Archaeologia, xxxv, 130-134.

avaient pris les gâteaux placés sur la table des dieux. Mais le roi affirme qu'il a ajouté ses dons à ceux qui étaient institués déjà antérieurement, et que l'entretien des temples doit être couvert par les revenus de l'Etat. Cependant, ces riches présents n'étaient réellerent regardés que comme un échange; les annales contiennent, à côté de la précédente énumération, une affirmation faite par le dieu qu'à titre de service de retour, il accorderait au roi de nouveaux pays, et celui-ci, pour sa part, promet de doubler les dons, au cas qu'il reviendrait heureusement d'une nouvelle expédition militaire.

163. — Un caractère et une pensée, sombres et mélancolique, prédominaient en général dans la religion égyptienne; on remarque comme une particularité que les Egyptiens, lors des sacrifices, plaignaient la victime et se frappaient eux-mêmes quand elle était morte (1). Les dieux égyptiens, dit Apulée, se réjouissent des lamentations, les dieux grecs aiment la danse, les divinités barbares préfèrent le bruit des tambours et des fifres (2). Ils offrent également aux dieux, dit un autre Grec, des larmes et des honneurs (3). Dans leurs festins, ils passaient de main en main un petit modèle de momie, afin de rappeler aux convives la certitude de la mort et l'incertitude de la vie. L'unique chant national était une complainte de Maneros sur la mort d'Osiris. Par contre, l'Egyptien se dédommageait par l'idée orgueilleuse, qu'il faisait partie d'un peuple privilégié qui seul était pur et qui seul adorait les dieux de la bonne manière. Les anciens rois déjà regardaient tous leurs ennemis comme des impies : « châtier les

(1) Lucian. de sacrif. c. 14.
(2) De deo Locr. 685.
(3) Max. Tyr. Diss. 8, p. 85, Markland.

nations » était leur formule favorite (1). Toute l'Egypte était une terre sacrée, image du ciel (2), divisée en 36 nomes correspondant aux 36 astres du ciel ; et, comme ceux-ci protégeaient le ciel et contemplaient la vie et les actions des hommes, chacun de ces nomes avait un animal sacré pour dieu tutélaire terrestre (3). C'était un péché pour un Egyptien que de quitter sa patrie et de se rendre au milieu d'hommes impurs qui adoraient les dieux d'une manière absurde (4). Il n'y avait donc aucun moyen de se soustraire au joug des obligations et des abstinences religieuses, joug qui assurément, dans aucun autre pays civilisé, ne pesait sur l'individu aussi lourdement qu'en Egypte. Lorsque les habitants de Maréa et d'Apis, fixés en Egypte sur les confins de la Lybie, étaient mécontents de cette religion onéreuse (5) et désiraient manger de la viande de vache, ils demandèrent la permission à l'oracle d'Ammon de manger de tout, puisqu'ils n'étaient pas des véritables Egyptiens ; mais ils essuyèrent un refus. Les soins à donner dans les maisons aux animaux divins et leur vénération dans les familles étaient certainement ce qu'il y avait de plus onéreux ; ces fonctions n'étaient pas remplies par le père de famille, mais elles étaient confiées à des gardiens particuliers, tant mâles que femelles, qu'on reconnaissait de loin à certains signes, et auxquels il fallait témoigner le plus profond respect (6). La mort d'un animal sacré était un malheur pour toute la famille. D'un autre côté, l'Egyptien se sentait amplement dédommagé de tous ces fardeaux

(1) De Rougé, Rev. arch. 1853, p. 680.
(2) Porphyre (Abst. 2, 5.) appelle l'Egypte ἱερωτάτη χώρη.
(3) Brugsch, Journ. de la Soc. Orient. d'Allem. IX, 513.
(4) Porph. Abst, 4, 8.
(5) Ἀχθόμενοι τῇ περὶ τὰ ἱρὰ θρησκείῃ, dit Hérodote, 2, 18.
(6) Diod. 1, 84.

par cette idée réjouissante, qu'il possédait sans cesse, dans sa maison, le dieu qui protégeait sa famille et rendait des oracles; il s'estimait heureux d'avoir cette divinité sous ses yeux et d'en pouvoir connaître la volonté.

164. — La vue des cérémonies religieuses en Egypte faisait une impression particulière sur les étrangers. Le plus grand nombre abordait le pays des merveilles avec une haute attente; les Grecs surtout se faisaient une idée extraordinaire de la sagesse des prêtres qui, « connaissant toutes les choses divines, » passaient pour les « pères des disciplines philosophiques (1), » et chez lesquels Thalès, Pythagore, Phérécyde, Anaxagores, Platon et tant d'autres avaient cherché et trouvé la science. Et alors ils voyaient les processions pompeuses où les prêtres se masquaient eux-mêmes pour représenter les dieux aux têtes d'animaux (2); ils voyaient les promenades qu'on faisait faire aux images divines sur l'eau; ils trouvaient qu'à Péluse on vénérait le pet comme une divinité (3), qu'on adorait un homme vivant à Anabis (4); ils voyaient de magnifiques temples entourés d'avant-cours, de portiques et de bois, et n'apercevaient dans l'intérieur aucun autre objet d'adoration qu'un bœuf, un bouc ou un crocodile (5); s'ils étaient admis aux mystères de ce pays, ils découvraient pour unique objet de ce culte que la fable d'Isis cherchant et trouvant le membre viril d'Osiris (6). Tout le

(1) Macrob. Sat. 1, 14, 3. In somn. Scip. 1, 19, 2.

(2) Apul. Métam. p. 775. Hérod. 2, 122.

(3) Orig. adv. Cels. 5, 5 Hiéron. comm in Jésai. 13, 46. Cf. Diss. sur le Dieu Pet divinisé par les Egyptiens, dans les Mémoires de litt. et d'hist. par Des Molets, 1, 48.

(4) Porph apud Eus. Præp. évg. p. 94, 117.

(5) Celsus ap. Orig. l. c. 3, 4, 2.

(6) Hippolyt. Philos. p. 101.

culte des animaux leur semblait être une absurdité, qui, cependant, était contagieuse ; on aurait dit qu'avec l'air du pays ils en respiraient aussi la superstition, car peu de temps après les moqueurs étaient souvent transformés en dévots adorateurs. Quand les étrangers viennent pour la première fois en Egypte, dit Philon, ils ne peuvent réprimer des éclats de rire en voyant les bêtes divines, jusqu'à ce qu'ils partagent la superstition commune (1). Un poète comique grec fait décrire par son héros, d'une manière amusante, ce que la religion égyptienne renferme de repoussant : « Je ne puis, » lui fait-il dire, « être votre compagnon d'armes, car nos mœurs et nos lois diffèrent trop; tu adores un bœuf, moi, je le sacrifie aux dieux; tu considères l'anguille comme un dieu puissant, tandis que pour nous elle constitue la meilleure friandise ; tu ne manges pas de viande de porc, mais moi, je l'aime tout particulièrement. Tu adores le chien, tandis que je le bats quand je le surprends mangeant un mets cuit. Chez nous, la loi veut que le prêtre n'ait point de défaut corporel : chez vous, il doit être châtré. Quand tu vois un chat malade, tu pleures, mais moi, je le mets gaîment à mort et je m'empare de sa peau. Chez vous, le muset est un être puissant, chez nous, il ne vaut absolument rien (2). »

165. — Apollonius de Tyane, le néopythagoricien, blâme la religion égyptienne avec un ton plus sévère : qu'est-ce qui peut avoir porté les Egyptiens à présenter les dieux aux hommes sous des formes, à peu d'exceptions près, si étranges et si ridicules? peu d'images sont faites sagement et comme il convient à des dieux ; dans

(1) Πρὶν τὸν ἐγχώριον τῦφον ταῖς διανοίαις ἰσοικίσασθαι. Phil. de decem orac., opp. ed. Mangus, II, 194.

(2) Anaxandrid. ap. Meineke, Fragm. Com. Græc III, 181.

les autres temples on honore évidemment des animaux privés de raison et méprisables, au lieu d'adorer des dieux, et il semble qu'on persiffle la divinité plutôt qu'on ne la vénère. Il ne faut pas objecter ici la sagesse égyptienne, comme si les dieux, représentés par des symboles et par des allégories sous la forme d'animaux, étaient d'autant plus vénérables ; qu'y a-t-il donc d'imposant dans un milan, un ibis ou un bouc? les Egyptiens enlèvent aux dieux le pouvoir de paraître beaux et d'être représentés de même (1).

166. — Il est inconstestable que les prêtres égyptiens, appelés « la race la plus savante de toutes » par le prudent Théophraste (2) lui-même, possédaient ce que n'avaient pas les Grecs : une théologie traditionnelle. Celle-ci était l'objet des dix premiers de leurs 42 livres sacrés ; mais leurs dogmes étaient secrets. « Mystérieux et peu communicatifs, » dit Strabon, « ils se laissaient décider, à la longue et à force d'attention et de politesse, à révéler quelques-uns de leurs préceptes (astronomiques), mais néanmoins ils en cachaient la plus grande partie (3) ; » et il ajoute que l'année complète des Egyptiens était même pendant longtemps restée inconnue aux Grecs. Raison de plus qu'un étranger ne pouvait songer à obtenir d'eux des communications concernant leurs dogmes religieux ; car celui qui ne voulait pas se soumettre à la circoncision ne pouvait rien savoir d'eux ; il ne pouvait pas même apprendre l'écriture sacerdotale des hiéroglyphes (4). On ne connaît qu'un seul Grec, Pythagore, qui, pour obtenir l'accès à leur doctrine mystérieuse,

(1) Philostr. vit Apoll. 6, 19.
(2) Ap. Porph. Abst. 2, 5.
(3) Strab. 17, p. 806.
(4) Orig Comm. in ep. ad. Rom. Opp. IV, 495.

se soit prêté à cette opération (1). Sous les Lagides et sous les Romains, ce système de mystère ne pouvait plus être maintenu avec la même rigueur; et quand le prêtre Manéthon, outre son ouvrage chronologique, eut écrit un livre sur plusieurs divinités égyptiennes, l'hiérogrammatès Chérémon, qui professait la philosophie stoïcienne, publia, vers le temps des premiers empereurs romains, un travail sur les hiéroglyphes, l'histoire et la religion de sa patrie; quelques siècles plus tard, vers l'époque de la décadence du paganisme, le néoplatonicien Jamblique, ou un autre contemporain de la même école, composa son ouvrage sur les mystères égyptiens. Cependant Hécatée d'Abdère, qui vivait du temps du premier Ptolemée, profitant des écrits de Manéthon, avait déjà publié un livre sur la philosophie des Egyptiens.

167. — Or, il arrive que ces auteurs rapportent des choses contradictoires sur la théologie égyptienne, et la divisent en deux systèmes. Les uns sont matérialistes, les autres pneumatistes ou idéalistes, d'où l'on peut déjà conclure que la tradition égyptienne se prêtait aux deux appréciations, c'est-à-dire qu'au-delà du culte du soleil elle ne contenait pas de doctrine positive concernant la nature spirituelle de la divinité. Hécatée, Manéthon et Chérémon sont d'accord sur ce point qu'il n'y a point d'élément spirituel dans la doctrine égyptienne, qu'il n'y a qu'une Hulè primitive d'où provinrent les quatre éléments, qui se séparèrent ensuite et formèrent les êtres vivants; qu'Isis et Osiris sont le soleil et la lune, qu'il n'y a point d'autres dieux que les corps célestes, que cependant Jupiter (Ammon) est le pneuma (l'âme du monde prise matériellement) pénétrant toutes choses.

(1) Porph. vit. Pyth. Théodoret. Therap. t. p. 467.

Ils déclarent que le soleil est le créateur, dit Porphyre puisant dans Chérémon, et rattachent les fables d'Osiris et d'Isis, ainsi que tous les mythes hiératiques, en partie aux astres, à leur apparition et à leurs mouvements, en partie à la croissance et à la décroissance de la lune, ou au cours du soleil et au Nil, jamais, au contraire, à des êtres vivants et incorporels (1). En conséquence, la plupart croyaient à un destin émanant du mouvement des astres et réglant les choses humaines; dans les temples et dans les statues, ils n'adoraient donc que des êtres capables d'influer sur ce destin.

168. — L'auteur de l'ouvrage sur les mystères égyptiens, soit Jamblique, soit un contemporain de la même école, reconnaît, pour sa part, qu'il n'y a point d'unité de doctrine chez les prêtres égyptiens tant de l'antiquité que du temps d'alors; il ne donne donc sa théorie que comme la doctrine d'une seule école (2). Chérémon, dit-il, et tous les autres qui se sont occupés des principes cosmiques, n'énumèrent que les principes les plus communs (3), aussi, le plus souvent, n'a-t-on parlé au peuple que de l'univers visible et corporel, précisément parce que le peuple est incapable de s'élever jusqu'aux théories du monde intelligible; mais la vérité est, prétend-il, que les prêtres enseignaient l'existence, au-dessus de ce monde, d'un être primitif et suprême, simple, indivisible et immuable, une monade (unité), qui se reconnaissait elle-même, qui se suffisait parfaitement et qu'il fallait adorer en silence. Cette monade est, selon lui, l'image primitive du deuxième dieu, qui est unité sortie de l'unité ou la pre-

(1) Porph. ap. Euseb. P. E. 3, 4, p. 92. cf. p. 118.
(2) Jambl. 8, 1, p. 157.
(3) Ibid. 8, 4, p. 160.

mière essence; ce deuxième dieu, Kneph, est son propre père, car, par un mouvement spontané, il est sorti du sein incommensurable du premier être primitif unique et renfermé en lui-même. C'est sous lui, seulement qu'est placé le dieu créateur, Ammon proeréateur, qui s'appelle Osiris quand il est le créateur artistique Phthah, ou le bienfaiteur, ou bien l'auteur des sensations agréables, et qui porte encore d'autres noms suivant les effets qu'il produit (1). Si les matérialistes confondaient l'âme du monde avec le soleil, par contre cet astre était, pour les idéalistes, l'être le plus puissant formé de la matière par le créateur servant sous ses ordres et possédant le pouvoir suprême sur tous les éléments et sur leurs forces.

169. — Les prêtres égyptiens avaient l'habitude de menacer non-seulement les animaux sacrés, mais encore les autres dieux, et Porphyre, puisant dans le livre de Chérémon, nous communique ces moyens d'intimidation; on menaçait d'ébranler le ciel, ou de trahir le mystère d'Isis ou de révéler le secret d'Abydos (il y avait là un tombeau d'Osiris), d'arrêter le vaisseau du soleil dans sa course (2) ou de jeter les membres d'Osiris aux pieds de Typhon (3). Le défenseur des Egyptiens réplique que les menaces des prêtres causaient certainement de la terreur, puisque la conservation du repos du monde dépendait du secret absolu des mystères d'Isis et de ce qui était caché à Abydos; que la révélation de l'être ineffable des dieux mettrait le salut de l'univers en danger; mais que si les prêtres Egyptiens, contrairement à l'habitude des

(1) Jamb. 8. 3, p. 159.

(2) Τὴν βάριν στήσει. La réplique de Jamblique 6, 7, p. 149, prouve qu'il s'agit de la barque fabuleuse du soleil.

(3) Porph. ep. ad Aneb.

Chaldéens se servaient de semblables menaces, ils confondaient évidemment les choses divines et démoniques, et qu'ils ne voulaient qu'effrayer les démons appartenant à la terre et les plier à leur volonté. Il est vrai que c'est là une idée néo-platonique que Jamblique attribue gratuitement aux Egyptiens ; la doctrine des prêtres ne disait rien de pareils moyens.

170. — Le défenseur de la religion égyptienne justifie même le culte ithyphallique et les propos obscènes qu'on se permettait lors de la fête d'Osiris. La promenade du membre viril, dit-il, a une signification symbolique se rapportant à la force générative de la nature qui se réveille au printemps ; les propos lubriques sont le symbole de la matière nue et difforme qui doit encore être ornée. Du reste cette excitation des instincts physiques est bonne parce qu'il faut leur accorder une certaine licence pour qu'ils se tiennent en repos plus tard (1). Il résulte au moins de ces palliatifs que les prêtres égyptiens de cette époque n'avaient en tous cas rien de mieux à alléguer en faveur de leurs usages ; et l'on peut conclure de l'harmonie qui règne entre les idées exprimées dans ce livre et celles qui sont contenues dans l'écrit hermétique « Asclépios » que l'auteur, malgré la couleur néo-platonique qui se manifeste en quelques points, ne rapporte au fait, que les vues et les traditions d'une seule école de prêtres. Cet ouvrage doit être beaucoup plus ancien que celui de Jamblique, puisque Lactance en a déjà tiré profit.

171. — En attendant, il paraît que la doctrine matérialiste de la mythologie égyptienne continua de rallier des partisans ; car plus tard Damascius (au VIe siècle) soutient encore que des Egyptiens philosophes de son époque, avaient découvert dans les tra-

(1) Jambl. I. 11, p. 21, 22.

ditions nationales ce fait longtemps caché que, suivant cette doctrine, les ténèbres impénétrables (Hulè du chaos) étaient le premier principe de toute chose (1).

V. — SORT ET DÉVELOPPEMENT DE LA RELIGION ÉGYPTIENNE.

172. — La ténacité et l'immobilité si roide du système religieux en Egypte a été remarquée avec raison ; elle est fondée tant sur le caractère du peuple que sur l'organisation du clergé; cependant il possédait ces qualités moins dans les temps anciens que depuis la domination des Perses. Par l'invasion et par la domination des Hyksos, ce peuple de pâtres et de guerriers venu de l'Arabie, le culte du dieu Séti ou Typhon et probablement aussi celui de Nephthys furent, ou bien introduits en Egypte ou élevés à une espèce de prépondérance ; mais par suite de l'expulsion des conquérants étrangers qui eut lieu 500 ans après, le dieu, jusqu'alors vénéré comme un protecteur puissant, fut transformé en un être méchant et abominable. On trouve dans la plus ancienne histoire du pays diverses traces de luttes religieuses ; les rois Chéops et Chéphren firent fermer les temples pendant trente ans, et, selon Diodore, l'impiété des rois égyptiens fut la cause de révoltes fréquentes. Le fait le plus remarquable de ce genre est la réaction contre le polythéisme et surtout contre le culte d'Ammon qui fut provoquée vers 1430 avant J.C. par Aménophis IV, l'un des rois de la dix-huitième dynastie. Ce roi voulut ramener le culte égyptien à

(1) Damasc in Wolfii Anecd Gr. III, 260.

l'adoration de Ra, le dieu du soleil, et ne tolérer aucune image que celle du disque du soleil brillant ; il fit détruire dans les temples et dans les tombeaux les noms et les images d'Ammon, des déesses Mut et Neben et même des autres dieux. Mais après sa mort, on détruisit ce qu'il avait introduit et l'on rétablit ce qu'il avait détruit. On fit disparaître non-seulement tous ses temples et ses palais, mais encore on effaça dans les tombeaux taillés dans le roc et sur les murs formés par les rochers des montagnes les sculptures qui le représentaient lui et son disque du soleil (1).

173. — Ce ne furent pas seulement Séti et Nephtis qui passèrent de l'étranger en Egypte : d'autres divinités nouvelles les suivirent. Depuis les expéditions des conquérants de la XVIIIe dynastie, on trouve dans le pays du Nil Baal et Astarté, le dieu phénicien Renpu ou Réseph, la déesse Ken des Moabites et Anata, c'est-à-dire Anaïtis divinité persico-assyrienne (2), qu'on appelait aussi Satesch en Egypte. Cette dernière déesse porte les noms de reine du ciel, de maîtresse des dieux, de souveraine des deux mondes et de fille aînée du soleil ; dans les prières on lui demandait de montrer ses beautés dans les enfers aux suppliants (3). On la représentait aussi en chienne déchirant les ennemis avec l'inscription : Anata victorieuse (4).

174. — La domination des Perses ne fut ni aussi hostile ni aussi destructive pour la religion égyptienne qu'on aurait dû le supposer d'après le contraste qui sé-

(1) Lepsius, cycle des dieux, page 200 et suiv. Vaux Handbook, pag 338, 339.

(2) Birch. Observations, etc. dans les Transactions of the R. S of lit. Ser II, t. III, p. 161, 162.

(3) De Rougé dans les Mém de l'Acad. des Inscr. T. XX, p 176 182.

(4) Orcurti II, 40.

parait les serviteurs d'Ormuzd d'un culte d'idoles et d'animaux. Il est vrai que Cambyse pilla les temples et les tombeaux de Thèbes, qu'il fit fouetter les prêtres et qu'il blessa Apis à mort, mais d'autre part il adora à Saïs la déesse Neith, se fit initier aux mystères de cette divinité et en rétablit les prêtres et les temples dans tous leurs droits ; il agit de même à Memphis où il rendit les honneurs divins au bœuf Apis qu'il avait tué dans un accès de rage (1). Darius aussi se montra protecteur du culte national. Par contre, Darius Nothus tenta, vers l'an 420, de rapprocher la religion égyptienne de celle de la Perse et de la subordonner à cette dernière. Il nomma le Mède Ostanès chef des sanctuaires égyptiens ; le nouveau titulaire s'installa dans le temple de Memphis et, pour l'exécution de ses desseins, se servit de quelques étrangers, de Démocrite d'Abdère qui, élevé par des Perses, en avait adopté la religion ; il lui adjoignit en outre, Pamménes et la savante juive Marie. Ces derniers personnages, paraît-il, étaient chargés de soutenir, par leurs écrits, la réforme religieuse qui ne tendait probablement qu'à introduire le culte persan du feu et à le rattacher au dieu Phthah (2).

175. — Le plan échoua cependant ; car peu après l'Egypte se sépara de la domination des Perses et resta indépendante pendant environ cinquante ans (400-349 de J.-C.) A cette époque la ville de Mendès où naquit Néphéritos, fondateur de la nouvelle dynastie, s'éleva jusqu'au rang de capitale égyptienne (3); il s'en suivit, comme jadis que Mandu, dieu local de Mendès, obtint un rang

(1) Maury, découvertes sur l'Egypte dans la revue des deux mondes, 1855, II, 1069.

(2) Syncelli Chronogr. 1, 471. ed. Bonn.

(3) Diod. 14, 35.

plus élevé parmi les divinités du pays. C'est probablement de force qu'on grava sur beaucoup de monuments égyptiens, la figure de ce dieu représenté comme dieu du soleil Mandu-Ra sous forme de milan et qu'à Thèbes on le substitua même à Ammon-Ra ; mais lorsque Mendès fut reduite de nouveau au rang de ville de second ordre le dieu Mandu dut également redescendre (1).

176. — Lors de la nouvelle conquête de l'Egypte par le roi des Perses Artaxerxès Ochus, on renouvela les attaques contre la religion nationale : le vainqueur pilla et détruisit les temples, présenta aux Egyptiens, comme leur dieu tutélaire un âne, animal qu'ils détestaient le plus, leur ordonna de l'adorer et immola le saint Apis à la nouvelle divinité (2). Bientôt après le conquérant grec procéda tout autrement. Alexandre étant à Memphis, entra avec grande pompe dans le temple d'Apis, sacrifia au bœuf saint comme l'avaient fait les rois indigènes lors de leur couronnement et entreprit ensuite une expédition vers l'Oasis d'Ammon en Lybie. Chaque roi égyptien avait pris le titre de « fils du soleil, » et Alexandre aussi voulut apprendre du célèbre oracle d'Ammon-Ra (ou plutôt de Kneph-Ra), qu'il était aussi fils du soleil Ammon-Ra. Son vœu fut exaucé.

177. — La domination grecque, qui lors de l'élévation des Lagides et de la prospérité d'Alexandrie, s'étendit sur tout le pays du Nil, fut mieux supportée par le peuple que celle des Perses ; les Grecs ménageaient ses dieux, et allaient même jusqu'à les adorer. Dans les plus anciens temps déjà, la vie et les arts de l'Egypte avaient atteint leur apogée ; leur prospérité ne s'accrut plus ; aussi le contact avec les Grecs qui ne fut jamais un mélange de nations ou

(1) Sharpe Hist. of Egypt., ed. III, I, 152.
(2) Ælian. H. A. 10, 25.

une véritable fusion, ne produisit ni changements essentiels ni autres développements dans l'état social et religieux du peuple. Le premier des neuf rois, Ptolémée Soter dépensa la somme de cinquante talents (100,000 florins) pour les funérailles d'Apis; le sanctuaire intérieur du grand temple de Karnak, détruit par la haine religieuse des Perses, fut reconstruit. Un nouveau dieu ou un ancien en habits neufs fut trouvé fort à propos pour personnifier le syncrétisme gréco-égyptien: ce fut *Sérapis*. Les Egyptiens le prirent pour Osorapis, c'est-à-dire, Apis mort identifié avec Osiris ou le soleil; Ramsès-le-Grand et son fils avaient déjà introduit le culte de cet Osiris ou Apis à tête de bœuf. Il est probable que du temps de Psammétique déjà, les prêtres égyptiens avaient présentéce dieu aux Grecs comme Dionysos infernal; beaucoup de personnes s'imaginèrent que le Dionysos était venu d'Egypte et qu'ils perpétuaient leur adoration du véritable Dionysos égyptien, c'est-à-dire d'Apis, Osiris dans un Sérapeum expressément construit pour eux, et attenant au véritable Sérapeum d'Apis accessible seulement aux indigènes (1). C'est alors que Ptolémée en exécution d'une révélation et d'un ordre prétendûment reçus en songe, fit transporter la statue colossale de Jupiter Sinopéus de Sinope à Alexandrie. Ce Jupiter était un dieu du soleil asiatique confondu avec Pluton : deux savants égyptiens, Timothée et Manéthon, reconnurent à ses attributs, Cerbère et le Dragon, qu'il était le Sérapis d'Egypte (2). Dès lors le nouveau dieu était Pluton et Dionysos aux yeux des Grecs; pour les Egyptiens il devait être Osiris, mais en même temps dieu principal et général, par conséquent

(1) Revue des deux mondes, 1855, II, 1073.
(2) Tac. hist. 4, 83 Plut. Is. et Osir. 28.

identique avec Ra ; c'est pourquoi dans les inscriptions grecques il reçut bientôt le nom de « Jupiter, le grand Hélios. » Peu à peu son culte se répandit dans le pays de telle manière qu'un grec postérieur compta jusqu'à quarante-deux sanctuaires de cette divinité (1) et qu'Osiris fut supplanté même à Memphis (2). Ce changement, paraît-il, ne s'opéra point sans contrainte ni violence (3), mais le succès fut tellement complet que dans les papyrus de Memphis, du temps de Philométor (180 à 145 avant J.-C.) il n'est déjà plus question d'Osiris ; il est vrai qu'on le rencontre plus tard mais rarement et exclusivement dans des inscriptions grecques, latines ou non-égyptiennes.

178. — Le culte des rois divinisés se mêla alors abondamment à celui des divinités traditionnelles de la nation. Mais cette coutume n'était ni neuve ni introduite par les Lagides : au contraire de bonne heure déjà il y eut des apothéoses des vieux Pharaons. Abstraction faite de cette circonstance, que les rois des deux premières dynasties devinrent des personnages mythologiques et jouirent des honneurs divins, Aménophis I (vers 1550 avant J.-C.), et son épouse avaient déjà un culte prouvé par beaucoup de monuments, et l'on sait qu'un prêtre de ce roi divinisé, Piahési, invoquait dans le monument funéraire les deux divinités, le roi et la reine (4). Aménophis III (vers 1430) érigea en l'honneur de son propre génie, littéralement « à son image, Raneb-Ma vivant sur la terre, » un temple qui existe encore (5) et le grand Ramsès Sésostris est

(1) Aristid. 8, 56.
(2) Letronne, Recueil 1, 155.
(3) Macrob. Sat. 1, 7.
(4) Orcurti. 1, 71.
(5) Lepsius, lettres d'Egypte p. 256. 415.

représenté dans les temples qu'il a construits comme divinité contemplative à côté de Phthah et d'Ammon ; il s'y adore lui-même et porte le titre de souverain des dieux (1). L'usage de placer à côté de leur personne terrestre un génie divin et céleste et de lui offrir même des sacrifices paraît avoir été particulier aux rois : on ne le rencontre pas chez les prêtres. La coutume qu'avaient les rois de rendre les honneurs divins à leurs prédécesseurs ne se rapportait pour la plupart qu'à certains souverains de la même dynastie. C'est ainsi que le culte du roi Aménatep dont le prêtre Tianum est encore nommé sur des monuments, ne dépassa point la dix-huitième dynastie. Les rois postérieurs, appartenant à une autre race, laissèrent dépérir ce culte (2).

197. — Les Lagides conservèrent mieux le culte de leurs ancêtres que les Pharaons; le roi régnant ainsi que tous ses prédécesseurs partageaient les temples et les autels avec les vieux dieux nationaux; on y érigea leurs statues et on portait leurs chapelles dans les principales processions; on établissait même de ces chapelles dans les habitations privées et on les y adorait en même temps qu'Isis et Osiris ou Serapis (3). Or, il y avait des prêtres, des dieux Soters, des dieux Adelphes, des dieux Euergètes, des dieux Philopators, et autres, non-seulement à Alexandrie et à Ptolemaïs, mais encore à Thèbes et à Memphis ; aussitôt qu'un Lagide succédait à son père sur le trône, qu'il fût majeur ou mineur, on le comptait au nombre des dieux et le pontife d'Alexandrie en présidait le culte. Ce

(1) Lepsius. 113 Comp. son traité : sur les preuves de quelques monuments égyptiens, etc. 1855, p. 6.

(2) Orcurti. II, 128.

(3) Letronne. Recueil I. 363.

dernier cumulait les fonctions de prêtre des Ptolémées, de directeur du Musée d'Alexandrie et d'inspecteur de tous les colléges sacerdotaux du pays. En sorte que pour toute la religion égyptienne, il était à la disposition des rois (1). Tous les ans des députations de tous les colléges de prêtres devaient se rendre à Alexandrie, afin d'y reconnaître leur dépendance du pontife. Cette institution eut de si bons effets qu'elle fut même maintenue par les empereurs romains. Les prêtres et le peuple souffraient complaisamment l'intronisation dans leurs temples de ces nouveaux dieux remplis de vices et inondés de sang — comme l'étaient le plus grand nombre des Lagides — cela prouve suffisamment que le clergé de cette époque était en pleine décadence ; heureux et contents de pouvoir vénérer les vieux dieux nationaux d'après leur ancienne coutume, d'accorder des places d'honneur dans leur panthéon et à côté de leurs bœufs, boucs et chats divins, aux souverains morts et vivants quelqu'étrangers et quelqu'impurs ils restassent toujours pour eux.

VI. — CARTHAGE.

Carthage était en ruines depuis l'an 146 avant J.-C. ; mais le culte carthaginois, branche de la religion phénicienne, s'était conservé ainsi que la langue punique qu'on continua à parler dans le pays pendant des siècles, quoique la langue latine prédominât dans les villes peuplées de Romains. Les colons italiens et leurs descendants surent facilement s'accommoder aux dieux

(1) Ibid. I, 360.

puniques et à leurs cultes; ils prirent Baal ou Moloch pour Saturne et Astarté ou Célestis, comme elle s'appelait en Afrique, pour Junon. Les anciens Carthaginois à titre de colonie, avient envoyé au Melkarth de Tyr la dîme et une partie du butin. En temps de détresse et de danger, pour accomplir un vœu ou en actions de grâces des victoires remportées, ils avaient fréquemment sacrifié des hommes et souvent des enfants. Cependant les parents au lieu d'offrir au dieu leurs enfants chéris avaient présenté aux sacrificateurs des enfants secrètement achetés et élevés. Durant le siége de Carthage par Agathocle, le dieu de la ville semblait être en colère : on procéda, par conséquent, à une enquête dont le résultat fut que quelques-uns des enfants consacrés étaient supposés. Pour réparer la faute on sacrifia publiquement à Moloch deux cents enfants choisis dans les familles notables; trois cents pères avaient donné les leurs volontairement (1). L'usage des sacrifices d'enfants se conserva parmi les habitants puniques du pays pendant la domination romaine et, selon Tertullien, on immolait publiquement en Afrique des enfants à Saturne (Baal) ; mais le proconsul Tibère au 2e siècle après J.-C. fit crucifier les prêtres, qui s'étaient livrés à cet acte, aux mêmes arbres qui ombrageaient le temple, théâtre de ces horreurs (2).

Le culte d'Astarté aussi fut continué dans la Carthage romaine et les auteurs chrétiens mentionnent encore la dévotion fervente qu'on avait pour la « vierge céleste » et son temple magnifique. On avait des images de la vierge de Carthage et de celle d'Ephèse, et bien longtemps après on cite encore un philosophe, Asclépiade, qui portait constamment sur lui une petite image d'argent de

(1) Diod. 20, 14. Lact Inst. 1, 21, 33.
(2) Tert. Apol. 9.

Célestis (1) Les auteurs chrétiens ont sévèrement blâmé la manière indécente dont on vénérait cette déesse et l'impudence éhontée qui présidait aux jeux qui lui étaient consacrés; Augustin appelle Célestis la Vesta des courtisanes (2).

(1) Amm. Marc. 22, 13.
(2) Civ. Dei 4, 10 et 2, 3, Salvian. de Gab. Dei 7. 16.

FIN DU TOME DEUXIÈME.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES.

LIVRE CINQUIÈME.

PHILOSOPHIE GRECQUE ET SON INFLUENCE SUR LES IDÉES RELIGIEUSES ET LES MOEURS DU PEUPLE.

I. — *Jusqu'à Alexandre-le-Grand.*

La philosophie naît des Cosmogonies 6
Ecole Ionienne. 9
Héraclite et son école 11
Pythagore et Pythagoriciens. 15
Métempsycose. — Leur doctrine principale 17
Eléatiques. — Leur tendance panthéistique. 20
Système panthéiste d'Empédocle. 24
Ecole atomistique 29
Sophistes. — Tendance réthorico-sceptique. — Opinion de Platon. 33
Matérialisme et athéisme. 36
Socrate. — Personnalité et profession 38
Morale de Socrate. — Sa théorie sur Dieu et l'âme 40
Ses rapports avec la religion du peuple 44
Il est mis en accusation. — Sa mort 45

Progrès des idées religieuses chez les Grecs jusqu'à la mort de Socrate.... Les princes de la littérature hellénique, au point de vue religieux. Théories religieuses des principaux d'entr'eux.

Interprétation allégorique des dieux et des mythes. 47
Immoralités des mythes 49
Créance que le peuple accorde aux mythes. 51
Pindare et Hérodote au point de vue religieux 52
Thucydide; Épicharme 55
Aristophane, contempteur des dieux. 55
Religion et divinités dans les drames d'Euripide 57
Sophocle : ses sentiments religieux 59
Idées des Grecs sur la jalousie des dieux, le fatum 60
Idées sur le mal — sur la vie — sur la chute 64
Mythe de Prométhée. 67
Notions sur la vie future 71

Socratiques; Platon et Platoniciens.

Ecole cyrénaïque 77
Ecole cynique. — Ecole de Mégare 79
Platon. — Génie universel 81
Théorie de Dieu et des idées 82
Formation du monde. 84
Ame du monde. 85
Divinités sidérales 88
Enthropologie. — Psychologie 90
Preuves de l'immortalité de l'âme 96
Migrations des âmes. 97
La matière est le siége du mal 99
Théories des vertus 100
République idéale 102
Rapports de sa doctrine avec le Christianisme 109
Disciples de Platon. — Académie 111

Aristote.

Son opposition à Platon 114
Théorie sur Dieu et sur les rapports qu'il a avec le monde . . . 115
Par ses idées sur les astres, il rattache la doctrine au culte populaire 119
Psychologie 121
Morale 124

II. — *Philosophie et religion chez les Grecs à partir d'Alexandre-le Grand, jusqu'au premier siècle de l'ère chrétienne.*

L'Orient et l'Occident viennent en contact 125
Mélanges des cultes 126
Apothéose de vivants et de morts 127
La philosophie se montre hostile à la religion. 130
Matérialisme et déclin de la philosophie 131

Stoïcisme.

Zénon. — Ses rapports avec les Cyniques. 134
Matérialisme dans le système de Zénon sur le monde. . . . 135
Déterminisme 139
Rapports avec la religion du peuple. 141
Morale Stoïcienne. — Apathie 143
Pédérastie et suicide chez les Stoïciens 146

Epicurisme.

Epicure. — Sa canonique ou théorie de la pensée 147
Cosmologie atomistique 148
Psychologie matérialiste 150
Morale. — Fondement de la liberté humaine 152
Théorie du plaisir. — Repos de l'âme 155

Scepticisme.

Son point de départ. — Son but c'est la félicité 156
Il caractérise le siècle qui l'a produit. 158
Carnéade. — Sa dialectique antithéistique. 159
Le matérialisme règne, grâce au stoïcisme 160
Déclin. — Impuissance de la philosophie 163

LIVRE SIXIÈME.

RELIGIONS DANS LA HAUTE-ASIE, DANS L'ASIE CENTRALE — EN AFRIQUE.

1. — *Asie Mineure.*

Cultes de la Carie et de la Phrygie 168
Culte orgiastique de Cybèle; mutilation 169
Religion en Cappadoce, dans le Pont. 172
Culte de la lune et du feu. 173

2. — *Perse et autres contrées iraniques.*

Zoroastre et le Zend-Avesta 177
Zoroastre est distinct de Zaratus 180
Le Magisme Kuschitique se mélange en Médie avec le Dualisme Erien 181
Réaction des Perses contre les Mages 182
Ormuzd et Ahriman. 184
La doctrine de Zervan est plus récente 187
Bons et mauvais génies; Amschaspands, Izeds, Ferwers . . . 189
Culte des éléments. — Principalement du feu 192
La grande année du monde. — Lutte d'Ahriman contre Ormuzd . 196
L'homme. — Son origine. — Sa destinée 198
Chute. — Péché. — Paradis 199
Prières et sacrifices 202
Homa, sacrifice et sacrement 204
Sacerdoce. — Les Athravas et les Mages 209
Morale. — Mariage 211
Purifications 213
Soins rendus aux cadavres. 215
Etat après la mort. — Doctrine de la résurrection 217
Doctrine et mystères de Mithra. 220

3. — *Paganisme en Mésopotamie, en Babylonie et en Assyrie.*

Chaldéens ou tribu sacerdotale jouissant de l'autorité . . . 232
Bel et Mylitta 233
Astrolâtrie. 234

4. — *Syrie, Phénicie, Arabie.*

Culte de Baal, commun aux Syriens et aux Phéniciens . . . 238
Sacrifices d'enfants 239
Astarté.— Culte de l'impudicité 241

Volupté et cruauté du culte de la déesse Syrienne 244
Elagabal et Adonis 246
Paganisme à Charré. 248
Religion des Arabes 250

5. — *Egypte.*

A. — Divinités.

Caractère général, développement des divinités égyptiennes . . 253
Culte du soleil 253
Ammon; Knepb, etc. 256
Mythe d'Isis et d'Osiris 265
Horus et Har 267
Harpocrate et Thoth. 268
Divinités femelles 272
Typhon, principe de la destruction et des ténèbres. 275

B. — Culte des animaux.

Son origine 278
Diverses espèces d'animaux sacrés 281
Les taureaux divins. — Leur culte 284

C. — Monde souterrain. — Etat de l'homme après la mort.

Métempsycose et Immortalité confondues 287
Jugement des morts et félicité. 288
Peines de l'autre vie. 295

D. — Fêtes. — Sacerdoce. — Sacrifices.

Nombre et objets des fêtes 296
Fêtes d'Osiris, d'Isis et de Paschi 298
Sacerdoce et ses degrés 301
Sacrifices d'animaux. — Choix des victimes. — Signification . . 307
Exclusivisme et orgueil du caractère Egyptien. 310
Doctrine secrète des prêtres 314
Menaces des dieux. — Culte du Phallus. 317

E. — Destinée et développement de la religion de l'Egypte.

Introduction de nouveaux dieux 319
Influence de la domination des Perses et des Grecs. 320
Apothéose des Rois 324

F. — Carthage.

Culte Carthaginois. — Immolation des enfants 326

FIN DE LA TABLE.

Bruxelles, imprimerie de H. Goemaere.

CS4322

Digitized by Google

CHEZ LE MÊME ÉDITEUR.

—

CALLISTA ou Tableau historique du IIIe siècle, par le R. P. Newman, docteur en théologie, recteur de l'Université catholique de Dublin, supérieur de l'Oratoire de Birmingham, etc. Traduit de l'anglais par l'abbé A. Goemaère, avec l'approbation de l'auteur. Un volume in-8°. 1857.

MANUEL DE LA SCIENCE DE LA RELIGION, mise à la portée des jeunes gens, par M. l'abbé Gyr, curé de Viersct. D'après l'ouvrage allemand du Dr Conrad Martin, ancien professeur de Théologie à l'Université de Bonn, aujourd'hui évêque de Paderborn. 2. vol. in-12.

COURS COMPLET d'instructions pratiques sur la doctrine chrétienne, à l'usage du clergé des villes et des campagnes, par C. Zwickenpflug, Chanoine et Conseiller épiscopal de Ratisbonne. Traduit sur la 2e édition allemande, par l'abbé Gyr, curé de Viersct (diocèse de Liége). 13 volumes in-12.

LIBER SACERDOTALIS SEU SCUTUM FIDEI ad usus quotidianos sacerdotum, opera et studio R. P. Conradi Boppert, monachi congregationis Benedictinæ, etc. 6 vol. in-24.

L'AME PIEUSE en adoration devant la sainte Eucharistie, ou considérations et aspirations avant et après la sainte communion, par J. B. Pagani, supérieur général de l'Ordre de la charité; traduit de l'italien par Th. Gavard. Un volume in-12. 2e édition (1858).

Digitized by Google